SOMMAIRE

N° 38
1988

Revue
de réflexion
théologique

HOKHMA

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. ICHTHUS 30420 Calvisson ©66.01.25.32
Dépôt légal : 3e trimestre 1988. N° d'ordre : 81710406

Hokhma 38/1988, pp. 1-22.

CHANGER LES CHOSES ?

Une confrontation de la sociologie de la production de la société et du donné biblique

Par Frédéric de Coninck
sociologue, Aix-en-Provence

S'il existe un concept qui a été adulé durant ces vingt dernières années, c'est bien celui de changement. Changez ! Changez tout ! En vogue dans le monde politique, ce slogan n'a pas laissé indemnes nos sphères ecclésiales... A l'écoute de l'Ecclésiaste notamment, F. de Coninck nous emmène considérer l'aveuglement que peut renfermer cette fascination pour le changement; au fil de sa méditation surgit une démythification sans complaisance de l'action politique. Loin de reprendre à son compte l'affirmation pessimiste :"Plus ça change et plus c'est la même chose !", l'auteur déploie, bien au contraire, un cadre de pertinence pour une politique qui s'édifie sur une réalisation en Christ et qui vit en appel d'un accomplissement. Alors l'amour devient le moteur puissant d'un changement situé. F. de Coninck est sociologue, il travaille pour le compte du C.N.R.S. à Marseille.

Pour cadrer d'entrée le sens et le but de cet article, disons que nos travaux, dans leur versant théologique, visent à repérer les questions cruciales autour desquelles peuvent s'articuler une confrontation entre la révélation biblique et le savoir sociologique actuel. Par où passe, si l'on préfère, ce que la parole de Dieu a à dire à la sociologie d'aujourd'hui.

Nous avons ailleurs disserté sur ce thème en considérant la sociologie comme science de *la société telle qu'elle est.* Il s'agissait alors de savoir ce qu'était une sociologie biblique de la connaissance[1], puis en quoi le royaume de Dieu se posait comme critique d'une structuration sociale humaine quelle qu'elle soit[2].

Nous voudrions explorer à présent une direction un peu différente, et parler de la sociologie comme science de *la société telle qu'elle se fait.* Une manière de traiter ce thème serait de poser la question des origines, mais nous réservons ceci pour un travail ultérieur.

Nous prendrons plutôt comme point de départ de notre réflexion présente la célébrissime 11e thèse sur Feuerbach de Marx : "Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières; mais ce qui importe, c'est de le transformer"[3].

La question qui va nous occuper n'est donc pas celle de la confection de la société du début jusqu'à aujourd'hui, mais celle de savoir par quelles voies la société se transforme aujourd'hui.

Notre question de départ sera plus précise encore (même si nous verrons par la suite que, posée aussi restrictivement, elle fait eau de toutes parts face à la révélation biblique), c'est donc la question de l'homme en tant que producteur de l'histoire, telle qu'elle a été posée par le marxisme des années soixante et telle que la décrit ironiquement André Gorz : "Ce qui prend la place de l'Esprit (hégélien), c'est l'activité de produire le monde. D'abord dissimulée à elle-même, elle prend progressivement conscience d'elle-même à mesure que les forces de production se développent, jusqu'à l'auto-affirmation prométhéenne du travailleur collectif comme auteur, dans la coopération de tous avec tous, du monde et de lui-même"[4]. Cette question, qui constitue le coeur de tout projet politique, peut se résumer ainsi : *la volonté de changer les choses.*

Nous disons bien tout projet politique et pas uniquement un projet d'inspiration marxiste, comme nos citations pourraient le faire croire. En effet, si l'on exclut la pensée conservatrice (nous parlerons plus loin de ce cas), toute idée politique repose sur un certain nombre de choses devant être changées.

---

[1] Frédéric de Coninck, "Connaissance et amour", *La Revue réformée*, n° 147, 1986.

[2] Frédéric de Coninck, "Le royaume de Dieu, comme critique des royaumes des hommes, *Foi et vie*, n° 6, 1986.

[3] Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach, in* Friedich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande*, Paris ,Editions Sociales, 1976.

[4] André Gorz, *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.

Pour poursuivre encore ces préliminaires, disons que nous employons le terme "politique" dans son acception large; il concerne donc n'importe quel groupe humain depuis la famille, l'association ou les groupements qui se rassemblent autour d'un équipement public, jusqu'à l'Etat. On peut avoir un projet politique pour sa famille et vouloir y changer les choses.

Un mot encore sur notre méthodologie. On choisit parfois, dans ce genre de travail, de partir d'un concept dogmatique et de voir ce qu'il produit en termes sociologiques. Nous avons pratiqué cette approche dans nos deux précédents travaux. Ici il nous a paru plus fécond de partir de ce qui est (à notre avis) le coeur de la pensée politique et de la sociologie de la production de la société, pour voir comment le texte biblique intervient dans ce champ de questionnement, reformule les questions posées, et finalement propose une solution complètement alternative.

Notre réflexion va suivre deux voies différentes. D'une part une voie phénoménologique, où à l'aide de l'Ecclésiaste nous allons préciser comment, au niveau du vécu concret, se posent les problèmes politiques. L'Ecclésiaste, auteur royal (cf. 1,12), nous paraît en effet être le texte biblique qui élucide le mieux les différents aspects problématiques de la pratique politique.

Mais en rester au strict niveau existentiel nous laissera insatisfaits et chercher à comprendre la cohérence du message biblique nous entraînera vers la question dogmatique de l'eschatologie. Ainsi de ce dialogue entre approche dogmatique et approche phénoménologique pourra sortir une vision claire des axes autour desquels s'articule ce que le texte biblique a à dire à la sociologie moderne de la production de la société.

1. L'impuissance à changer les choses

Si nous entamons donc notre recherche en ouvrant le livre de l'Ecclésiaste, nous y lisons précisément l'impuissance à changer les choses. Pour cette raison — et bien à tort (nous espérons en convaincre nos lecteurs au fil de ces lignes) — l'Ecclésiaste a souvent été perçu comme un livre très conservateur. Or le fameux "Rien de nouveau sous le soleil" n'est pas un constat normatif, mais plutôt un bilan tiré de l'ensemble de l'oeuvre humaine, à laquelle l'auteur a assisté. Au reste cette citation n'intervient qu'une seule fois dans l'ensemble du livre, et la digression sur la nouveauté ne concerne que les dix premiers versets du livre.

Beaucoup plus centrale pour comprendre cette impuissance au changement, nous paraît être la notion de vanité qui revient, elle, à la manière d'une ponctuation, tout au long du texte comme une sorte de conclusion à chaque projet.

De nombreux auteurs[5] ont écrit sur le mot "hévèl", que l'on traduit par vanité. Nous ne prétendons pas, sur ce point, faire oeuvre originale, mais rappeler en quelques mots les acquis des travaux exégétiques qui serviront pour la suite de notre développement.

Citons Jacques Chopineau : "Le terme hébreu (hévèl) signifie : buée, vapeur... Mais, plus que l'étymologie, c'est l'emploi habituel de ce mot dans la Bible, qui en détermine la valeur précise. Il s'agit habituellement d'une métaphore de l'*éphémère*, de l'*inconsistant*, de *ce qui n'a pas de durée"*. (C'est nous qui soulignons)[6].

Par rapport à notre question du changement des choses, cette récurrence du thème de la vanité dans l'Ecclésiaste nous paraît précisément décrire l'impuissance à "chosifier" le changement, à en faire quelque chose de durable, de consistant, de quasi immortel.

Il y a comme un butoir à l'action humaine qui est son inscription problématique dans la durée.

Ceci se lit très directement dans le thème le plus fréquemment abordé dans ce livre, celui de l'impuissance à maîtriser et même à connaître l'avenir (2,15; 6,12; 7,14; 7,15-17; 8,7-8; 9,2; 10,14). L'avenir survient toujours par surprise, prenant le sage aussi bien que le fou à contre-pied. Toutes les constructions, toutes les élaborations, tout le travail, toute la peine que l'on peut prendre pour "assurer le coup", se révèlent dérisoires.

Cette impuissance face à l'avenir est détaillée d'ailleurs dans un cas précis : la transmission d'une génération à une autre. "Il n'y a pas de souvenir d'autrefois, et même pour ceux des temps futurs : il n'y aura d'eux aucun souvenir auprès de ceux qui les suivront" (1,11). Ou encore: "Il n'y a pas de souvenir durable du sage, ni de l'insensé, et dans les jours suivants, tous deux sont oubliés" (2,15; cf. aussi 6,3-4).

Sur le mode du souvenir qui ne fonctionne pas, c'est l'idée d'une cumulativité des expériences qui est combattue. Il n'y a pas, au fil des générations, de constitution d'un stock d'erreurs à éviter (le "plus jamais ça"), de leçons collectives qui soient administrées. En termes

---

[5] Citons un exemple : Jacques Chopineau, "Une image de l'homme, sur Ecclésiaste 1,2", *Etudes théologiques et religieuses*, 1978, n° 3. Mais pratiquement tous les commentaires de l'Ecclésiaste comportent un excursus sur ce thème.

[6] Jacques Chopineau, *op.cit.*, p. 367.

modernes, cet espoir d'une progression de l'esprit est porté par Hegel, et Habermas le formule explicitement sous les auspices de la cumulativité[7]. La communication interne à la société progresserait de contradiction en contradiction, produisant peu à peu un outillage communicationnel assurant le progrès de l'humanité.

Mais notre texte déclare que la transmission éthique n'obéit pas aux mêmes règles que la transmission technique. Il n'y a pas de savoir éthique qui s'affinerait de génération en génération. L'oubli conduit chaque génération à reproduire les choix et les erreurs de la génération précédente.

Mais si le chemin d'une cumulativité idéaliste (progression de l'esprit) est barré, peut-on parler d'une cumulativité matérialiste (progression de la maîtrise du monde) ? Pas non plus.

"Je déteste le travail pour lequel j'ai pris de la peine sous le soleil et que je laisse à mon successeur : qui sait s'il sera sage ou fou ? Pourtant il sera maître de tout mon travail pour lequel j'ai pris de la peine et me suis comporté avec sagesse sous le soleil" (2,18-19).

Le problème est en fait le même; chaque génération reçoit l'héritage de la précédente, et en fait ce qu'elle veut : l'oublie, l'utilise à ses propres fins. Il n'y a pas de transmission patrimoniale collective qui assurerait une continuité dans l'action.

Mais cette impuissance tournée vers l'avenir est aussi une impuissance au présent. L'impuissance du présent se console en général d'une maîtrise à venir, et c'est cette consolation que refuse notre homme. Demain sera à l'image d'aujourd'hui.

Or aujourd'hui la maîtrise du monde nous échappe. Une première voie pour dominer le monde serait la voie du savoir, de la sagesse, de la technologie, du travail de mise en forme de la matière. Mais cette voie a aussi ses butoirs : "J'ai amassé et accumulé la sagesse plus que quiconque avant moi à Jérusalem, et, en moi-même, j'ai pénétré toute sorte de sagesse et de savoir (...), j'ai compris que tout cela aussi est recherche du vent (1,17). Ou encore : "La course ne revient pas aux véloces, ni le combat aux plus forts, ni le pain aux sages, ni la richesse aux intelligents, ni la faveur aux savants" (9,11).

A travers tout un balayage de synonymes (sagesse, savoir, intelligence, science), c'est le champ du savoir qui est visé. La sagesse a de la valeur, certes (2,13; 9,18), mais elle n'ouvre aucunement sur une maîtrise du monde. Elle engendre plutôt la rage de comprendre la sottise du monde (2,18), en ne pouvant rien faire pour l'éviter.

---

[7] Jürgen Habermas, *Après Marx*, (trad. franç.) Paris, Fayard, 1985.

Pire même, la sagesse demeure bien souvent hors de portée (6,12; 7,23), alors qu'on voudrait la posséder. Elle ne met même pas pour son compte propre à l'abri des surprises : "A tous arrivent le temps et l'accident" (9,11).

Une autre voie est celle du pouvoir politique. Mas la tentative politique centrale qui est de corriger les "affreux" malgré eux, se heurte au fait que "ce qui est courbé ne peut être redressé" (1,15).

L'aménagement spatial, la construction d'édifices, la pétrification, la solidification sont précarisés. La puissance royale, la possession de nombreux esclaves sous ses ordres, la puissance financière, la puissance symbolique, la grandeur : tout cela est vanité (2,4-11). Le projet politique bute sur sa limite temporelle. Il n'y a pas de point fort qui marque définitivement l'histoire, il n'y a point de choses qui demeurent.

Et dès aujourd'hui, l'aménagement politique de l'espace porte son ambiguïté dans le fait qu'il produit parfois l'inverse du but visé (10,8-11).

2. Le narcissisme et la mégalomanie infantile

Que penser d'un tel constat multiforme d'impuissance ?

La première idée qui vient à l'esprit n'est pas sociologique, mais psychologique, ou plus précisément psychanalytique. Denis Vasse[8] et Jean-Marie Pohier[9], tous deux catholiques et lacaniens, ont disserté sur la mégalomanie infantile, la toute puissance narcissique, comme expression du péché.

N'y a-t-l pas dans cette volonté de plier le monde à ses vues ("redresser ce qui est courbé" 1,15) et d'avoir prise sur les générations futures, sur le mode du souvenir et de l'héritage matériel, quelque chose de profondément narcissique ? La maîtrise de l'avenir, n'est-elle pas ultimément le refus de l'altérité ? Refus que quelque chose d'autre que le présent puisse arriver. Refus que l'autre puisse faire irruption dans notre vie.

Et cette tentative de s'assurer le gain de la course par l'agilité, la victoire par la force, la nourriture par la sagesse et la faveur par la science, n'est-elle pas une volonté d'éliminer les risques de la confrontation avec l'autre, en le "ratatinant" par avance ?

Le projet technologique tel qu'il est ici décrit, vise à construire un monde, décalque de l'esprit du monarque, aménagé, policé, simple projection spatiale de lui-même.

La peine que l'on se donne doit porter ses fruits, c'est-à-dire des monuments qui nous pétrifierons nous-mêmes pour les siècles des siècles. Car le narcissisme monarchique maîtrise à peu près l'espace, mais pas le temps.

Ce narcissisme est presque directement évoqué en parlant de diverses tentatives pour se rassasier à partir d'une attitude égocentrée. Plaisir de l'oeil, plaisir de l'oreille, plaisir des mots (1,8), plaisirs extrêmes du bien et du mal, tâter de la sagesse, tâter de la folie, plaisir de la boisson (2,3), plaisir de l'argent (5,9), plaisir de la bouche (6,7). Tous sont semblables à un tonneau sans fond et n'apportent pas le repos et l'apaisement.

Au total dans cette volonté de changer les choses, n'y a-t-il pas la volonté de transformer l'autre en notre chose ? D'éliminer toute vie autour de nous pour nous mouvoir dans un univers d'objets, manipulables, taillables et corvéables à merci ?

---

[8] Denis Vasse, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969.

[9] Jean-Marie Pohier, *Au nom du* Père, Paris, Cerf, 1972.

C'est au fond la résistance que le monde offre à une telle toute-puissance narcissique qui nous est ici décrite. Le monde résiste, et de ce point de vue, il le doit.

Ainsi l'échec politique (et ce qui est dit d'un roi peut se dire de la classe politique, d'un groupe quel qu'il soit cherchant à dominer, d'une classe dirigeante dans son ensemble) est-il d'abord la rencontre avec l'autre. Les multiples digressions sur l'autre (le Juif, le Maghrébin, l'immigré en général) comme bouc émissaire sont là pour nous le prouver. L'action politique ne supporte pas la différence. Au XIXe siècle la bourgeoisie décrivait très explicitement la classe ouvrière comme dangereuse, et les idées sur la criminalité des Maghrébins sont du même ordre. Le cadre dans lequel se pose l'action politique est donc au premier chef celui de la blessure du narcissisme.

Et cette vérité n'est pas purement psychologique et individuelle. Nous avons déjà débordé vers le narcissisme collectif d'une classe ou d'un groupe social. Elias Canetti[10], parmi d'autres, a étudié les liens systématiques entre l'exercice du pouvoir et la paranoïa.

Une sociologisation complète de ces idées peut se lire à travers les études sur le totalitarisme, forme extrême du pouvoir politique qui prétend justement régenter l'ensemble de la vie des sujets. Hannah Arendt[11] en fait une monstruosité tout à fait à part, pourtant, dans les caractéristiques qu'elle repère, on retrouvera bien des traits ici évoqués et bien des caractères courants de l'action politique en temps normal, simplement atténués. Le totalitarisme est, de ce point de vue, l'horizon de tentation permanente du pouvoir politiquè, le révélateur de ce qui affleure sans cesse dans la pratique politique.

On relèvera en particulier dans l'ouvrage de Arendt le projet d'éradication de la diversité humaine, le souci permanent de cohérence et de prévisibilité, la volonté d'appliquer une idée a priori sur l'histoire au mépris de toute réalité, le recours perpétuel à la nouveauté pour singer une marche en avant; toutes tendances que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer[12].

---

10 Elias Canetti, *Masse et puissance*,(trad. franç.) Paris, Gallimard, 1966.

11 Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, (trad. franç.) Paris, Seuil, 1972.

12 Comme nous sentons le risque de nous faire mal comprendre, précisons notre projet. Il ne s'agit pas, ici, de prendre une position anti-politique, mais d'une part de tracer les limites de l'action politique, et d'autre part d'esquisser une éthique de la pratique politique.

Cette première idée est au fond celle d'une limite posée par Dieu au pouvoir de l'homme, à sa toute puissance narcissique, à sa mégalomanie qui voudrait régenter le monde et les autres.

Cette limite posée au pouvoir de l'homme en liaison avec son péché est clairement exprimée d'abord dans la Genèse. Au chapitre 3,22 Yahvé limite la longueur de la vie de l'homme afin de limiter les conséquences de la chute. On retrouve ainsi un thème qui parcourt l'Ecclésiaste : la principale limite à laquelle se heurte le monarque (et le politique en général) est le temps. Le temps de sa vie est indépassable, l'héritage matériel ou symbolique n'assure pas une reproduction à l'identique.

Au niveau collectif Durkheim[13] et surtout Marx[14] ont bien souligné que le coeur des processus sociaux était la tentative de reproduction. Durkheim parle exactement d'engendrement, en tentant une analogie entre espèce et société. Il souligne d'ailleurs la différence de fond entre les deux termes de l'analogie, qui est précisément qu'une société ne se reproduit jamais à l'identique. Marx pour sa part a essentiellement en vue la reproduction des processus de domination. Weber[15], sans employer le mot de reproduction , va dans ce sens également en s'interrogeant sur la pérénité des modes de domination, l'exemple central, dans ce cadre, étant celui de la routinisation du charisme.

Un groupe social tentera d'asseoir non seulement sa domination propre, mais également celle de ses héritiers, renouant avec le projet royal de s'incarner dans la matière, l'aménagement, les structures symboliques, pour les siècles des siècles.

C'est cette perpétuation que Dieu rend problématique. Bourdieu et Passeron[16] ont détaillé les processus de reproduction à travers l'appareil scolaire. Et apparemment cela fonctionne assez bien ! Il y a pourtant toujours une limite temporelle posée par Dieu à ces processus.

A Babel, la force, non plus cette fois-ci celle d'une fraction de la société mais de la société dans son ensemble, se voit limitée par

---

[13] Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1983.

[14] Karl Marx, *L'idéologie allemande*, (trad. franç.) Paris, Editons Sociales, 1982.

[15] Max Weber, *Economie et Société*, (trad. franç.) Paris, Plon, 1971.

[16] Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers*, Paris, Editions de Minuit, 1964, et, *La Reproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1971.

Dieu : "Maintenant, aucun projet ne sera irréalisable pour eux" (Gn 11,6) dit Dieu. "Allons ! Descendons ! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres (v 7).

Ce sont là en quelque sorte des limites posées une fois pour toutes. L'irréversible est commis avec la chute, la division des langues ne sera plus démentie. Même les actes rédemptionnels de la résurrection (versus la chute) et de la Pentecôte (versus Babel) ne ramènent pas purement et simplement à l'état antérieur. Pour l'heure "les chérubins gardent toujours l'entrée du jardin d'Eden" (Gn 3,24).

Mais par delà ces limites statiques, Dieu intervient également par son action judicatrice, au coup par coup. Les jugements de Dieu en faveur des justes sont une limite posée au pouvoir des méchants (cf. par ex. Ps 94,14-17; Ps 64,1-11; Es 26,7-10; Es 51,4-9)[17], et Dieu intervient pour protéger Caïn en se faisant le porteur d'une vengeance éventuelle (Gn 4,14-15).

3. Le poids social du péché

Mais une deuxième idée doit être creusée pour rendre compte de cet échec, de cette impuissance politique, récurrents. C'est celle de la résistance du péché.

L'Ecclésiaste le dit lui-même. Le projet d'une institution juridique chargée d'établir le bien, se heurte au fait "qu'à la place du droit, là se trouve le crime, à la place du juge, se trouve le criminel" (3,16). Un système judiciaire n'est pas la panacée contre le mal, puisqu'il se trouve lui-même perverti par le crime.

Sur les rapports entre sagesse et pouvoir, il est très clair : "La sagesse vaut mieux que la force, mais la sagesse du pauvre est méconnue, et ses paroles, personne ne les écoute" (9,16). Le pouvoir l'emporte toujours sur la sagesse, rendant celle-ci inopérante.

Et pour finir : "Mieux vaut la sagesse que les armes, mais un seul péché annule beaucoup de bien" (9,18). Dans le domaine des valeurs, la sagesse a l'avantage, mais dans le domaine des faits[18], les ravages du péché sont considérables.

---

[17] Cependant ce jugement de Dieu n'est pas arbitraire. Il est conforme au droit de l'alliance. La justice de Dieu n'est pas incohérente, même si, nous le verrons plus loin, sa temporalisation nous échappe.

[18] Il ne faut pas, nous l'avons dit ailleurs, suivre pleinement cette opposition kantienne du fait et de la valeur. On peut quand même les distinguer.

Dans le temps de la patience de Dieu, Satan est encore prince de ce monde (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Jésus prévient ses disciples que les guerres ne peuvent qu'arriver (Mt 24,6 et parall.), qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner. Il y a, c'est clair, tant chez Paul que chez Jean, chez qui ces thèmes sont les plus développés, une vision pessimiste du monde ou du siècle.

Ce poids du péché est ce qui nous paraît toujours sous-estimé dans un projet utopique. Au fond, un tel projet suppose toujours un lieu (un "topos") d'où le mal est absent. Quelque part, dans un lieu éventuellement très réduit, il est possible d'instituer un bien total.

La visée utopique n'est pas sans lien avec le projet juridique que nous venons d'évoquer. L'utopiste entend régler les rapports humains par un ensemble de règles idéales, destinées à passer dans la réalité, soit par la contrainte, soit sous forme d'un idéal prophétique. Et ces règles, qu'elles doivent être imposées ou qu'on les présente sous l'angle critique, représentent en elles-mêmes le *tout* de la solution aux problèmes sociaux.

Or la plupart des projets politiques comportent un élément utopique. Un marxiste verra dans la propriété collective des moyens de production la règle d'or, l'élément de base, à partir duquel tous les problèmes sociaux peuvent être résolus. Le libéralisme fera du libre-échange et de la compétition instituée, la source de tout bien.

Toutes ces doctrines politiques sont en fait formalistes, et dissocient la norme de la pratique

en semblant ignorer que les lois peuvent être tournées et générer des effets pervers. C'est finalement une vision très légaliste des choses[19].

A ce propos il est clair que la critique que le Nouveau Testament oppose au Talmud, va dans le sens d'une critique de l'utopie. L'idéal pharisien d'une purification progressive du peuple par un quadrillage de plus en plus serré de la vie quotidienne (avec d'ailleurs une visée messianique), est bien ce qui est battu en brêche par le Christ.

En fait le Nouveau Testament propose un modèle relationnel : l'amour, qui ne s'épuise dans aucun énoncé ou ensemble fini de lois. Dieu dépasse de beaucoup tout catalogue de vices et de vertus, et l'appel à l'amour est un appel à l'action, non à l'observance.

---

19 Même le libéral qui trouve qu'il y a trop de lois, pense au fond que le problème gît dans la loi.

4. Vers un conservatisme de fait ?

La pratique politique se heurte à un double obstacle. D'une part, l'incorporation de l'autre, limitant la projection par quiconque d'un ordre *a* priori sur le monde. D'autre part, la puissance du péché capable de tourner les meilleures lois, même les lois instituées par Dieu comme le dit l'apôtre Paul : "La loi est sainte, et son commandement, saint, juste, et bon (...). Mais le péchée, lui, (...) se servit d'une chose bonne pour me procurer la mort, et il exerça toute sa puissance de péché par le moyen du commandement" (Rm 7,12-13).

Cette impuissance, voire même cette critique sans concession du politique, doit-elle nous conduire à un renoncement ? Retourne-t-on au vieux quiétisme qui n'est qu'un conservatisme de fait ?

Je ne parle même pas du retrait du monde, que Paul exclut également d'un revers de main (1 Co 5,10). Un tel retrait n'est qu'un projet utopique un peu modifié, où l'on sélectionne un peu plus le public. Pas plus dans l'Eglise que dans le monde, on ne peut créer un espace clos où le péché n'entre pas.

Il est intéressant de voir, pour reprendre le cheminement avec l'Ecclésiaste, que la multiplication des constats d'impuissance ne le conduit ni au découragement, ni à la démobilisation.

"Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le, tant que tu en as la force" (9,10). La blessure du narcissisme ne le conduit pas au repli (toujours narcissique) sur lui-même, mais à se confronter avec le monde réel des autres. L'action doit suivre nos rêveries, ce qui est encore le meilleur antidote de l'utopie.

Plutôt que l'enthousiasme des débuts de projet, il célèbre le courage de celui qui sait porter son projet jusqu'au bout, sans se "hâter de s'irriter" : "Mieux vaut l'aboutissement d'une chose que son début, mieux vaut longueur de souffle que hauteur de souffle" (7,8).

Mais cette action doit exister sans prendre pour hypothèse de départ son succès. C'est une tentative, un "pain jeté à la surface des eaux". Vouloir réussir d'avance, c'est précisément se condamner à l'inaction : "Qui observe le vent ne sème pas, qui regarde les nuages ne moissonne pas. De même que tu ne connais pas le chemin que suit le vent, ou celui de l'embryon dans le sein de la femme, de même tu ne connais pas l'oeuvre de Dieu qui sait tout. Le matin sème ton grain et le soir ne laisse pas ta main inactive, car de deux choses, tu ne sais pas celle qui réussira, ou si elles sont bonnes l'une et l'autre" (11,5-6; cf. aussi 7,18).

L'intégration de l'autre (et de Dieu, nous y viendrons plus loin) est précisément l'acceptation de l'incertitude, de la précarité, de la non-maîtrise du temps. Peut-être que notre projet "prendra", et peut-être que

non. Peut-être qu'il est mauvais, peut-être que le péché le pervertira. Peut-être qu'il est bon, peut-être que l'appel à la repentance sera entendu.

Mais c'est la marque de la maturité que de proposer avec constance, sans se décourager devant les obstacles, une orientation politique tout en sachant d'une part être modeste, et d'autre part que le bien ne triomphe pas pour l'instant, totalement et en tout lieu.

Le conservatisme nous paraît d'ailleurs tout à fait exclu dans un cadre chrétien. Que ferait-on alors des appels répétés au non-conformisme (Rm 12,2; Ep 4,17; 1 P 1,14) ? La pratique chrétienne ne se fonde-t-elle pas sur la visée d'un ailleurs par rapport au monde présent (He 11) ? En ce sens la pratique chrétienne ne peut être que critique, y compris en politique, et jamais approbative, conservatrice.

5. Eschatologie et politique

La question posée est en fait celle des rapports entre le monde présent et le monde à venir, ou disons le royaume de Dieu. L'utopiste pense qu'il peut identifier moyennant un petit effort ces deux réalités. Ceux qui prêchent un retrait du monde, pensent que les rapports sont inexistants, que l'on a deux réalités qui ne peuvent d'aucune manière coexister.

Le monarque mégalomane ne veut pas écouter la voix de Dieu, puisqu'il exclut tout autre que lui-même. Et la persistance du péché nous rappelle qu'on ne peut identifier monde présent et royaume de Dieu.

Nous ne voulons pas penser, pour notre part, ces deux entités comme statiques. Ce qui est au coeur du sujet que nous abordons, est bien la question de leurs *rapports*, au jour le jour, de la dynamique de leur confrontation. L'eschatologie est au centre, en effet, des divergences existant en théologie politique.

Pour reprendre la terminologie cullmanienne, on dira que d'un côté on se borne à une eschatologie du "pas encore" qui interdit tout investissement dans ce monde actuel, totalement perverti, pour reporter l'essentiel de l'action à l'intérieur de l'Eglise. De l'autre côté, on n'envisage qu'une eschatologie du "déjà", gommant les difficultés du présent (voire les réalités du présent), pour n'envisager qu'une perspective révolutionnaire devant réaliser le royaume de Dieu ici et maintenant.

Il nous semble que la perspective cullmanienne est correcte, elle qui vise une coexistence du "déjà" et du "pas encore" mais nullement

une confusion des deux niveaux. Nous voulons à présent en tirer les conséquences sociologiques qui nous paraissent éloignées des lectures qui sont habituellement faites, de part et d'autre, de ce "déjà" et de ce "pas encore". La coexistence suppose justement des frictions entre les deux mondes, tandis que le "déjà" et le "pas encore", pensés isolément, suppriment de fait l'un des deux.

6. L'eschatologie du déjà

Le point essentiel concernant le thème "changer les choses", est que la pratique chrétienne ne se base pas sur des choses devant être changées, mais sur des choses déjà changées.

"Si quelqu'un est en Christ, c'est une nouvelle création : les choses anciennes sont passées, voici, toutes choses sont devenues nouvelles, et tout vient de Dieu" (2 Co 5,17-18).

Le poids du changement ne repose pas sur nos épaules, tout vient de Dieu. En revanche ce changement opéré en nous, nous pousse à une pratique originale : il faut que "nous marchions en nouveauté de vie" (Rm 6,4). Nous, c'est-à-dire nous-mêmes, mais aussi l'Eglise en tant que collectif, en tant que communauté.

La question centrale n'est donc pas : comment changer les choses ? Mais, comment dois-je me comporter en fonction du changement déjà opéré ?

D'ores et déjà nous sommes appelés à vivre des valeurs du royaume. Tout le sens du Sermon sur la montagne est celui-là : le comportement présent s'éclaire à la lumière d'une évaluation future, que l'on soit grand ou petit dans le royaume de Dieu. Heureux sont ceux qui vivent, déjà maintenant, dans la ligne du royaume; tel est le sens des Béatitudes. La conformité, la dépendance par rapport aux canons en vigueur dans le monde, son critiquées en raison de l'irruption du futur dans le présent. Ceux qui n'ont pas encore leur récompense, sont ceux qui déjà cherchent le royaume de Dieu et sa justice.

L'irruption de cette nouvelle création conduit à la coexistence de deux structures de base : le monde et le royaume de Dieu.

L'eschatologie a donc une fonction critique qui rend impossible un conservatisme quelconque, nous l'avons abondamment développé par ailleurs[20].

---

[20] Frédéric de Coninck, "Le royaume de Dieu, comme critique des royaumes des hommes", *art. cit.*

Le chrétien est enraciné, structuré d'une manière différente, ses investissements sont ailleurs que ceux du "monde". Ceci est illustré par la fameuse formule de Paul : "Que ceux qui usent de ce monde, soient comme s'ils n'en usaient pas vraiment" (1 Co 7,31). Pourquoi d'ailleurs ? "Car elle passe la figure de ce monde" (Ibidem). Les valeurs, les schémas, les habitudes du monde qui nous entoure, sont radicalement remises en question par l'irruption de la "réalité nouvelle". Foncer tête baissée dans le jeu du monde ne peut être alors qu'une erreur douloureuse.

Cette hétérogénéité des deux structures de base est bien exprimée par Paul : "La croix de notre Seigneur Jésus Christ a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde" (Ga 6,14; cf. aussi Jc 4,4); et il poursuit : "La circoncision n'est rien, ni l'incirconcision : il s'agit d'être une créature nouvelle" (Ga 6,15). Peu importent les critères, les classements du monde (incirconcis / circonsis), ces oppositions qui absorbent toute l'énergie des hommes et que Pierre Bourdieu[21] a posées au coeur de toute construction sociale. L'essentiel est d'être une créature nouvelle.

Nous parlons de "structures de base". C'est ce qui rend le mieux compte à notre avis du terme grec de cosmos, traduit par monde. Le champ sémantique de ce mot fait référence à un ordre, à une trame.

On trouve même l'expression *ta stoichéia tou cosmou* : les éléments du monde. Faisant référence à une structure génératrice de pratiques[22]. Ces "éléments " ne se contentent pas d'être statiquement, ils produisent des convoitises, des désirs, des actes. Que ce soient des systèmes de valeur, des habitudes de comportement, des normes morales, des rapports de domination.

Deux textes sont particulièrement éclairants à ce sujet : "Du moment que vous êtes morts avec le Christ, aux éléments du monde, pourquoi vous plier à des ordonnances, comme si vous viviez encore dans le monde ? (Col 2,20, voir aussi jusqu'au v 23, voir aussi Ph 2,12-15).

Cette "mort" marque la fin du pouvoir que ces structures de base exercent sur tout un chacun. Max Weber a détaillé abondamment les différents moyens de coercition que possèdent ces structures de base

---

21 Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

22 Nous faisons de nouveau allusion aux travaux de Pierre Bourdieu; cf. entre autres : *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

pour fonctionner : poids de la tradition, désapprobation publique, dévalorisation, force s'il le faut[23].

La nouveauté de vie conduit donc à rejeter certains interdits ("Ne prends pas , ne goûte pas, ne touche pas !"), comme "choses vouées à périr par leur usage même".

L'autre texte est encore plus clair, parlant d'esclavage par rapport aux éléments du monde (Ga 4,1-11) : "Nous aussi, durant notre enfance (spirituelle), nous étions asservis aux éléments du monde..., (à présent) tu n'es plus esclave ... Jadis, vous étiez asservis à des dieux, qui en fait n'en sont pas, mais maintenant ... comment retourner encore à ces éléments, *sans force, ni valeur*, auxquels, à nouveau, comme jadis, vous voulez vous asservir ?" (c'est nous qui soulignons).

Il y a deux dynamiques à l'oeuvre, celle du monde et de ses "éléments", et celle du royaume de Dieu.

Va-t-on nous accuser de dualisme ? Il sera répondu complètement à cette objection *in fine* [24]. Le point de divergence avec le dualisme que nous soulignons pour l'instant, est que ces deux entités (qui premièrement ne sont pas des dieux) existent dans le même lieu.

C'est toute la subtilité de la prière sacerdotale, d'insister d'une part sur l'hétérogénéité entre le monde et les disciples (Jn 17,6.14.16.25), et d'autre part sur la présence des disciples dans ce même monde, sur leur mission qui n'a que ce monde pour cadre (v 11.15.18). Ne pas être de ce monde (*ek tou cosmou*) : ne pas sortir, ne pas être modelé par ce monde; mais être dans ce monde.

7. La question du contenu

La question à laquelle il faut alors répondre est celle du contenu de ce royaume déjà inauguré.

Sur quoi se base, en fait , ce non-conformisme vers lequel nous pointons, cette marche en nouveauté de vie ? Comment cela se traduit-il sociologiquement parlant ? N'y a-t-il pas là quelque chose d'avant tout négatif, un refus plus qu'une dynamique propre ?

L'apôtre Paul apporte une réponse claire, homologue de celle du Sermon sur la Montagne auquel nous avons déjà fait allusion. L'exhortation du début du chapitre 12 de l'épître aux Romains, "Ne vous conformez pas au siècle présent", débouche dans deux directions.

---

[23] Max Weber, *op. cit.*

[24] Voir nos développements sur l'Apocalypse.

D'abord, dans l'Eglise, reconnaissez les divers dons que Dieu vous donne ! Vivez vos différences comme données par Dieu, pour la construction commune de l'Eglise, et non pas sur le mode hiérarchique comme des motifs de domination ("Ne vous accordez pas une valeur excessive" v 3; et encore : "Que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous, chacun regardant les autres comme plus importants que lui-même" v 10).

Amour fraternel dans l'Eglise et amour de l'ennemi hors de l'Eglise. "Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, s'il a soif, donne-lui à boire" (v 20). C'est bien là que s'enracine le non-conformisme chrétien, c'est bien ce qui doit nous distinguer des païens (Mt 5,46-47).

Or la pratique politique ne suppose-t-elle pas perpétuellement de choisir son camp ? L'essentiel n'est-il pas d'obtenir le pouvoir par tous les moyens ? Et même au niveau quotidien, du cadre au contremaître, du contremaître à l'ouvrier (et vice-versa), ne sont-ce pas les rapports de pouvoir qui prévalent ? Les services administratifs, les nations, les entreprises, ne cherchent-ils pas avant tout à "ratatiner" leurs adversaires ? On voit le côté atypique de l'amour dans un tel cadre.

D'autre part, on comprend mieux la double limite de l'action politique. L'amour nous permet d'intégrer véritablement notre prochain, limitant par là même notre mégalomanie. Et le poids du péché ne doit pas nous conduire à faire violence au méchant : "C'est moi qui ferai justice, moi qui rétribuerai, dit le Seigneur" (Rm 12,19).

8. La question de l'efficacité

L'autre question habituellement posée est celle de l'efficacité d'une telle démarche. Ceci mérite plusieurs réponses.

La première serait de questionner l'efficacité des autres démarches. Car si l'Ecclésiaste s'étend si abondamment sur l'impuissance de ses différentes tentatives, cela veut bien dire qu'elles sont inefficaces.

L'efficacité est en fait souvent un argument pour disqualifier une autre démarche. La puissance de légitimation (Weber) de cet argument est certaine. Elle sert par contrefort peu d'évaluation *a posteriori* d'une démarche politique quelconque.

La réponse la plus importante me paraît cependant être : l'efficacité n'est pas le critère à l'aune duquel la pratique chrétienne se mesure. Le texte d'Hébreux 11 est très clair : il était important par-dessus tout pour ces hommes d'avoir en vue la cité céleste, de porter au sein d'un monde qui n'"était pas digne d'eux" (v 38) la marque d'une différence, d'une recherche (mais pas n'importe quelle différence, n'importe quelle recherche). C'était bien cela l'essentiel pour eux : la

fidélité à l'appel qu'ils avaient reçu, la marche, la poursuite de ces nouvelles valeurs, la construction à partir d'autres structures de base. Et le succès, l'efficacité temporelle ? Rien n'est clair : ce n'est ni le succès à tout coup, ni l'échec à tout coup (v 32-37), l'essentiel est qu'ils furent des témoins (12,1).

C'est vivre d'ores et déjà conformément au royaume de Dieu et témoigner par là même de Dieu, qui constitue le coeur de la pratique chrétienne, la question de l'efficacité (cf. le serviteur inutile, Luc 17,7-10) étant secondaire. "Cherchez *d'abord* le royaume de Dieu, et sa justice" (Mt 6,33), telle est bien la pointe du Sermon sur la montagne.

Cependant on ne peut boucler complètement de cette manière cette question. Elle me semble être partiellement légitime. La question qui est fondée, est celle de la cohérence historique d'ensemble d'un tel projet. Y a-t-il une somme de folies qui ne mènent nulle part ? Ou l'ensemble de ces actes s'inscrit-il dans un processus qui a sa logique propre et qui mène quelque part ?

On a déjà eu l'occasion de citer le fameux : "C'est moi qui ferai justice, moi qui rétribuerai, dit le Seigneur" (Rm 12,19). La parabole du serviteur inutile n'a de sens que parce qu'il est au service de quelqu'un qui sait ce qu'il fait. La pratique chrétienne n'a de sens que dans la mesure où elle est effectivement relayée par Dieu. Et elle n'a de sens qu'en fonction de l'idée d'un Dieu agissant décisivement dans l'histoire.

Mais comment Dieu agit-il dans l'histoire ? C'est ici qu'il faut faire jouer l'eschatologie du "pas encore".

9. L'eschatologie du "pas encore"

L'élément essentiel de l'eschatologie du "pas encore" est qu'il y a un élément exogène au projet des hommes, élément qui intervient dans leur histoire[25]. Tout ne se joue pas dans l'échec ou le succès de notre pratique. Contre l'idée marxiste — voir notre allusion en introduction — de l'homme producteur de son histoire, la Bible soutient qu'un élément exogène à la production humaine y joue un rôle décisif.

Notre monde n'est *pas encore* coextensif à Dieu; en aucun lieu (topos, utopie) on ne peut se réclamer de la présence totale de Dieu, et inférer directement du succès ou de l'échec sur terre de nos actions au vu de leur valeur devant Dieu.

---

[25] Nous devons cette formulation de l'exogénéité à Marc Opitz.

Même l'idée hégélienne d'un jugement *in fine* par l'avenir, par le sens de l'histoire, est fausse dans la mesure où l'histoire même, dans son ensemble, sera jugée par Dieu. L'impuissance hégélienne à penser un élément exogène à l'histoire, doit d'ailleurs quelque chose au narcissisme ci-dessus évoqué, l'Esprit "se contemplant lui-même" à la fin des temps[26].

Et l'irruption de Dieu dans notre monde échappe pour partie à notre entendement, en raison même de l'homogénéité non *encore* réalisée entre Dieu et le monde. C'est ce que note d'ailleurs l'Ecclésiaste. Le temps de Dieu nous échappe. Dieu intervient toujours par surprise. Pourquoi aujourd'hui plutôt qu'hier ? Cette question revient fréquemment.

D'abord au chapitre 3 l'homme ne peut pas saisir l'oeuvre que Dieu fait du commencement à la fin (v 11; voir aussi 10 ,14), il ne peut saisir que des temps, des temps pour quelque chose. Mais la cohérence du processus d'ensemble lui échappe. Sa non-connaissance de l'avenir est tout entière inscrite ici.

L'oeuvre de Dieu d'ailleurs est complète (3,14), contrastant avec l'incomplétude de l'action de l'homme, et Dieu ramène ce qui est passé (3,15), tandis que les hommes le laissent tomber dans l'oubli.

En cohérence avec l'ensemble de l'Ancien Testament, l'Ecclésiaste décrit l'action de Dieu comme un jugement. Mais un jugement qui se produit en son temps : "Le juste et le criminel, Dieu les jugera, car il y a un temps pour toute chose et pour toute action ici" (3,17).

Le temps de Dieu limite le temps des hommes. Le temps du mal a sa fin avec le temps du jugement de Dieu (8,9), de même que le temps de tout homme est mesuré par Dieu (5,17; 8,15).

L'action de Dieu est donc imprévisible : il donne le jour du malheur, puis le jour du bonheur afin que l'homme ne sache pas ce qui le suit (7,14). Le sage pourtant peut connaître une partie de l'oeuvre de Dieu, il peut saisir pour quoi est fait ce temps : "Le temps et le jugement, le coeur du sage les connaît, car il y a un temps et un jugement pour toute chose" (8,6). Cependant c'est un savoir au présent, car la suite est sans équivoque : "Mais le malheur de l'homme

---

[26] Le cas de Hegel est très intéressant, car il invite à distinguer trois niveaux du narcissisme. En effet Hegel a merveilleusement décrit à travers la dialectique du maître et de l'esclave ce que peut être le narcissisme d'un groupe social. Il a donc surmonté le narcissisme individuel, le narcissisme groupal, mais pas le narcissisme global d'une société qui rejette tout élément extérieur à elle-même.

est grave pour lui, car il ne sait pas ce qui arrivera : qui pourrait lui annoncer comment ce sera ?" (8,7).

L'intervention de Dieu n'est donc pas constante à travers le temps, et elle n'est pas non plus constante à travers l'espace. Un juste périt, un méchant se sauve (7,15), et Dieu donne la joie dans le travail, le rassasiement et le bonheur, indépendamment des efforts de l'homme (2,25-26; 5,18-6,2).

Finalement l'impuissance de l'homme à produire du nouveau "sous le soleil" contraste avec l'étrangeté perpétuelle de Dieu "au-dessus du soleil". En aucun point de l'espace, en aucun temps on ne peut revendiquer la présence extensive de Dieu, et en aucun point, en aucun lieu on ne peut non plus l'exclure totalement.

Il survient toujours à l'improviste, de manière partiellement incompréhensible par son action judicatrice.

Le Nouveau Testament comporte des idées semblables. Ainsi juste avant l'ascension, Jésus déclare à ses disciples concernant le sujet politique du royaume d'Israël : "Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité, mais vous allez recevoir une force, le Saint-Esprit, qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins" (Ac 1,7-8). C'est le témoignage ici et maintenant qui importe, et non pas connaître les "temps et les moments" de l'histoire.

Mais plus globalement et plus systématiquement, toute l'Apocalypse développe des idées de ce genre[27]. D'abord un pouvoir partiel est conféré au mal sur le quart (6,8), puis sur le tiers (8,7-12) de l'humanité. Ce pouvoir est donc limité en étendue. De nombreuses notations temporelles portent la trace de temps non accomplis en eux-mêmes, comme de temps où manque quelque chose (une moitié de période, ou six au lieu de sept). A côté des trois cavaliers qui répandent la mort, le cavalier blanc (quelle que soit l'interprétation que l'on en donne) a une mission différente. Au milieu de ce temps, de cet espace partiellement concédé au mal, les prières des saints sont prises en compte (6,10; 8,2-5; 15,3-4; 19,1-8), elles sont même décrites en une occasion (8,2-5) comme hâtant le cours des événements décisifs. Le Diable vaincu au Ciel (chap.12) descend sur Terre "en sachant que ses jours sont comptés" (v 12). A plusieurs reprises intervient un

---

[27] Nous sommes grandement redevables, à ce sujet, de l'excellent commentaire de Pierre Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1981. Cf. en particulier la récapitulation du mouvement d'ensemble, pp. 365-366.

jugement de Dieu qui n'est qu'un jugement partiel et provisoire, mais à chaque fois ce jugement progresse en profondeur. Ainsi ce sont d'abord les rois de la Terre qui sont jugés (6,12-17), puis des personnes en tant qu'elles se rattachent à des structures de fond (Babylone, les adorateurs de la Bête : 14,6-13), puis les structures elles-mêmes (la Bête : 19,11-21). Et chaque jugement provisoire pointe vers le jugement final (20, 7-15), en le préfigurant et lui étant analogue, puisqu'il obéit aux mêmes principes, sans avoir la même totalité. Enfin apparaît au chapitre 20 une parenthèse temporelle (le fameux millénium),pendant laquelle Satan ne séduit plus les nations (20,3), après quoi il est relâché mais pour *peu de temps*.

On peut résumer tout ceci à l'aide des points suivants :

1.- Dieu intervient dans l'histoire.

2.- Il intervient d'abord en fixant une limite spatiale et une limite temporelle à la puissance du mal.

3.- Il intervient d'ores et déjà par des jugements qui, annonçant le jugement dernier, ne sont pour l'instant que des jugements partiels.

4.- Aucun temps ne porte sa complétude en lui-même. Les septénaires s'enchaînent les uns aux autres, chaque période est suivie d'une autre, jusqu'au règlement final.

5.- Il y a, pour l'instant, une alternance (dans le temps et dans l'espace) de périodes où les hommes adorent les idoles et de périodes où elles ne les séduisent plus, et tout ceci est rythmé par Dieu.

6.- Le pourquoi de tout cela ne nous est pas révélé.

De plus on peut discerner dans l'ensemble de l'oeuvre une progression (ainsi des sceaux du chap. 6 aux trompettes du chap. 8, on passe du quart au tiers; et des trompettes aux coupes du chap. 16, du tiers à la totalité de l'humanité), montrant que tout ceci est orienté vers un but.

10. Conclusion

L'éthique chrétienne est une éthique de la foi. Elle repose sur la foi et non sur la vue. Or "ce que l'on voit, on ne peut plus l'espérer" (Rm 8,24).

Dieu agit dans l'histoire d'une manière qui nous échappe partiellement. La réponse au problème du mal n'est pas complètement apportée dans la Bible, et c'est bien elle qui est au coeur du problème

politique. La question politique n'est-elle pas au fond : comment se débrouiller le moins mal possible avec le péché de tous ?

Aucune réponse définitive n'est apportée dans ce temps de la patience de Dieu. La logique divine nous échappe. Alors, que faire ? La conclusion apportée à la fin du passage de 1 Co 13 est encore une fois très claire : "L'amour ne disparaît jamais ..., nous voyons à présent dans un miroir, en énigme, mais alors, ce sera face à face. A présent je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. *Maintenant donc*, ces trois choses demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, mais la plus grande des trois, c'est l'amour" (1 Co 13,10.12.13).

La Bible ne pose pas la question politique comme une question de science politique. Il n'y a pas un savoir faire à améliorer, une connaissance à affiner.

Imparfaite notre connaissance, incomplète notre maîtrise des choses, surprenante, incompréhensible l'action de Dieu dans l'histoire. Mais en attendant, vivre l'amour (amour fraternel, amour de l'ennemi), c'est anticiper sur le royaume à venir, c'est témoigner pour Jésus Christ. Le problème politique est une question éthique de choix individuel et collectif.

L'homme demeure dans une situation paradoxale : "Dieu a mis l'éternité dans son coeur, pourtant il ne peut saisir ce que Dieu fait du commencement à la fin" (Eccl 3,11). Ou comme le dit Jésus : "On ne dira pas, le royaume de Dieu est ici, ou, il est là. Voici, le royaume de Dieu est parmi vous" (Luc 17,21).

En aucun lieu ne peut résider pleinement le royaume de Dieu, *pas encore* là. En tout lieu, il est *déjà* là, à portée de main, proche pour qui veut marcher par la foi dans l'amour. L'amour est la vraie anticipation de ce qui demeure, au milieu de notre ignorance et de notre impuissance.

Hokhma 38/1988, pp. 23-51.

L'EMERGENCE D'UN THEOLOGIEN PENTECOTISANT : LES ECRITS DE LOUIS DALLIERE DE 1922 À 1932

par David BUNDY

Louis Dallière, pasteur réformé français et fondateur de l'Union de prière de Charmes, fut sa vie durant imprégné d'un souci authentique de l'Eglise de Jésus-Christ. A la recherche d'un renouveau constant de celle-ci, il associait une réflexion intellectuelle exigeante à une spiritualité forte en prise directe avec la réalité ecclésiale .

De telles aspirations ont trouvé au sein de notre équipe Hokhma *un écho très favorable; elles ne sont pas pour rien dans le travail consenti autour de cet article de D. Bundy, professeur associé d'histoire des origines du christianisme au "Asbury Theological" Seminary (USA). Le travail de traduction a été mené à bien par Christophe Desplanque, Sylvie et Serge Carrel.*

Louis Dallière (1897-1976) est l'une des rares figures de proue du mouvement pentecôtiste d'avant-guerre qui, avant de s'engager dans le "Réveil", fut un théologien reconnu au sein de son église. Cas d'autant plus unique que sa formation était aussi bien philosophique que théologique. A ma connaissance, seuls Jonathan A. B. Paul et C. L. Parker peuvent lui être comparés sur ce plan.

Les recherches sur le rôle qu'a joué Dallière dans le développement du pentecôtisme français et belge ne font que débuter; aussi le *status quaestionis* peut-il être assez vite tracé. Henri Schaerer

et René de Richmond ont débattu de la fondation de l'Union de prière dont le centre est Charmes[1]. Puis W. Hollenweger a brièvement développé la question des engagements œcuméniques et ecclésiaux de Dallière après 1940, en décrivant de manière assez détaillée les règles de l'Union de prière. Dallière est dépeint par Hollenweger comme un pasteur charismatique au sein de l'Eglise réformée — ce qui me semble exact. Une grande partie de cette recherche a été incorporée à la version espagnole de *Enthusiastisches Christentum*[2]. Par ailleurs George Stotts qui a choisi de porter son attention sur la vie et le ministère de Douglas Scott, fait aussi mention brièvement de Dallière[3]. Mais l'essai à ce jour le plus important sur Dallière est le mémoire de J. Thoorens sur l'Union de prière, présenté à l'Institut catholique de Paris. Ce travail est du plus haut intérêt pour notre sujet, car les données biographiques proviennent d'interviews de Dallière et de ceux qui l'on connu. Sans ce mémoire notre connaissance des détails de sa vie serait infime[4].

La contribution de F. Lovsky à l'analyse de la pensée théologique de Louis Dallière[5] est une réflexion sur les développements et les engagements ecclésiologiques de sa théologie. Lovsky affirme que Dallière ne peut pas être appréhendé comme un pentecôtiste, mais plutôt comme un "homme d'église". Cela est certainement vrai de

---

[1] Henri Schaerer et René de Richmond, *Retour historique sur les origines de l'Union de prière*, exposé du 24 août 1969, Charmes-sur-Rhône, polycop.

[2] W. J. Hollenweger, " 'Touching', and 'Thinking' the Spirit : Some Aspects of European Charismatics", in Russel P. Spittler (éd).,*Perspectives on the New Pentecostalism* Grand Rapids, Baker, 1976, pp. 50-54. W. J. Hollenweger, *El Pentecostalismo : Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 226-229. C'est là une révision et une traduction de : *Enthusiastisches Christentum*, Zurich, Zwingli Verlag, 1969.

[3] George R. Stotts, *The History of the Modern Pentecostal Movement in France*, Ph. D. dissertation, North Texas State University, 1973; cet ouvrage a été traduit en français sous le titre : *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, Carponne, Viens et vois, 1981.

[4] Jean Thoorens, *L'Union de prière de Charmes-sur-Rhône*, mémoire, Institut catholique de Paris, s. d. (après 1976).

[5] F. Lovsky, "La pensée théologique du Pasteur Louis Dallière," *ETR*, 1978, pp. 171-190.

Dallière, mais tardivement (après 1939); cependant, comme Lovsky l'indique souvent, Dallière a été profondément influencé par les préoccupations et les tendances théologiques pentecôtistes tout au long de sa vie. Quel que soit le sens que l'on puisse donner au qualificatif "pentecôtiste", Dallière a été un théologien et apologiste pentecôtiste de 1932 à 1939. Même après 1939, il n'a jamais complètement réintégré l'Eglise réformée de France. Comme Lovsky le montre involontairement, il est resté "charismatique".

A partir de ces travaux académiques j'ai essayé de mettre en évidence son rôle et de rendre perceptible son importance pour les débuts du mouvement pentecôtiste en Belgique[6]. Comme Hollenweger, j'ai utilisé le terme "charismatique" pour décrire Dallière[7]; on a parfois critiqué cet "anachronisme", mais il apparaît mettre en tension avec justesse les aspects revivalistes et ecclésiaux de l'oeuvre de Dallière. Enfin j'ai sommairement présenté l'apologétique de Dallière, d'une part au vu de sa fonction dans le protestantisme français des années 30, et, d'autre part, relativement à son importance aux débuts de l'histoire du pentecôtisme européen[8].

Beaucoup de questions seraient intéressantes à débattre; nous limiterons notre étude à la nature et à la portée de la réflexion intellectuelle de Dallière durant la décennie qui le mena à son engagement initial dans le mouvement pentecôtiste naissant, en France et en Belgique. La bibliographie des écrivains français protestants n'a jamais été établie correctement et celle de Dallière ne fait pas exception. Pour autant qu'on puisse l'établir, son premier article a été publié en 1923. La décennie suivante fut assez productive, avec la publication de vingt-sept articles, deux petits livres, une recension de livre et une traduction française d'un article de Hocking (voir appendice). Le but de cet article est de présenter ce corpus, d'esquisser la pensée de Dallière à propos des différentes questions qu'il traite et de relever les influences qu'il subit. Pour terminer nous développerons l'importance de son cheminement intellectuel pour l'essor des structures socio-théologiques du réveil pentecôtiste en France. Avant

---

[6] D. Bundy, "Pentecostalism in Belgium, "*Pneuma* 8, 1986, pp. 41-56, particulièrement pp. 44-45.

[7] D. Bundy, "Charismatic Renewal in Belgium : A Bibliographic Essay," *EPTA Bulletin* 5, 1986, pp. 76-95.

[8] D. Bundy, "Early European Scholarly Perspectives on Pentecostalism", *EPTA Bulletin* 5, 1986, pp. 4-23.

toute chose voici quelques lignes qui permettront de situer l'homme que fut Louis Dallière.

1. LOUIS DALLIERE JUSQU'EN 1932[9]

Dallière est né à Chicago le 4 juillet 1897; sa mère est anglaise, anglicane; son père, français et catholique, était employé là-bas par le Comptoir National Français d'Escompte. Après le retour de sa famille en France, Dallière est baptisé anglican en 1901 à Nice. Sa famille fut apparemment peu engagée religieusement jusqu'en 1907, date à laquelle la mort d'un des plus jeunes enfants la met en contact avec l'Eglise réformée et Dallière avec l'école du dimanche[10]. Peu après, en 1910, il fit une première expérience de conversion. Deux ans plus tard il devint membre de l'Eglise réformée à Saint-Germain-en-Laye, près de Paris. En tant que jeune membre d'église, il s'engagea dans la vie de la communauté[11].

En 1915 Dallière passe par une deuxième conversion; de cette expérience découle alors le sentiment d'un appel au ministère pastoral. La conséquence logique fut son inscription à la Faculté de théologie protestante de Paris où il étudie de 1915 à 1921, recevant sa formation théologique de figures aussi marquantes qu'Eugène de Faye, Maurice Goguel et, tout particulièrement, Wilfred Monod[12]. Pendant cette

---

[9] Les données biographiques sur Dallière sont tirées de Thoorens (*L'Union de prière de Charmes*, pp. 63-74 et *passim*), qui interviewa L. Dallière. L'interprétation m'est propre. Le témoignage personnel de Dallière fut publié sous la forme suivante : "Toi aussi, tu es de ces gens-là ?" *Esprit et Vie*, 1934, pp. 167-169.

[10] L. Dallière se pencha sur l'influence de sa mère dans son développement spirituel, *ibidem*, pp. 167-169, *passim*.

[11] *Ibidem*, p. 167 : "De mon pasteur, Edouard Rayroux..., j'avais reçu trois choses : la certitude personnelle du pardon des péchés par l'oeuvre de Jésus à la croix et par la prière au nom de Jésus; un amour du coeur pour la personne du Sauveur; une vision de l'oeuvre à faire en France pour ce Jésus si peu connu aujourd'hui".

[12] Wilfred Monod exerca une grande influence sur Dallière durant cette période. Sa rigueur académique, sa piété personnelle et son analyse sociale, devinrent des modèles pour la vie de Dallière. Plus tard

période, il fait une année de service militaire. Au cours de 1921 il obtient son baccalauréat en théologie et commence de sérieuses études de philosophie. Durant cette même année il épouse Marie-Caroline Boegner, fille du pasteur Alfred Boegner dont l'autre fille avait épousé Gabriel Marcel. Les relations qu'il entretient avec son beau-frère paraissent avoir eu une influence certaine sur le développement de sa pensée. C'est Marcel qui, au travers de ses articles dans la *Revue de métaphysique et de morale*, l'introduit à la pensée de Josiah Royce[13]. De même un autre article paru dans la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, introduit Dallière à la pensée de l'Américain William E. Hocking[14]. En 1922, Dallière et sa femme s'en vont à Cambridge dans le Massaschussetts (USA), ce qui permet à Dallière d'étudier à Harvard avec Hocking pendant l'année académique. Il retournera à Paris pour l'année 1923-24, y termine une licence en théologie et commence à préparer des études en vue du doctorat. L'année suivante, le 12 janvier 1925, Dallière fut installé comme pasteur d'une petite église protestante villageoise, à Charmes-sur-Rhône en Ardèche. Les perturbations qu'occasionne son entrée dans le ministère en milieu rural, ainsi que les pressions du programme académique auquel il reste attaché, motive Dallière à plusieurs années très productives. Il continue donc de travailler à sa thèse de doctorat sur Hocking. Comme à son habitude, il lit beaucoup, spécialement les oeuvres de St Augustin, de St Jean de la Croix, de John Wesley et du Cardinal Newman, ne négligeant ni les auteurs réformés français tels W. Monod, G. Frommel et T. Fallot, ni ses recherches philosophiques. Ceci le conduisit à s'interroger sérieusement sur la nature de l'Eglise et du ministère. Les pressions exercées par son travail provoquèrent aussi une crise spirituelle[15] :

---

l'étude en deux volumes de l'existence d'éminents revivalistes *La nuée de témoins* (2 vol., Paris, Librairie Fischbacker, 1929, 1930), influenca sa compréhension de l'héritage du pentecôtisme en l'incitant à réviser son analyse de Wesley. A la suite de cette lecture, il fut plus conscient des divers héritages revivalistes français.

[13] Gabriel Marcel, "La métaphysique de Josiah Royce", Revue *de métaphysique et de morale* 25, 1918, pp. 337-388 et 475-518; 26, 1919, pp. 119-149 et 211-246.

[14] Gabriel Marcel, "W. E. Hocking et la dialectique de l'instinct", *Revue Philosophique de France et de l'étranger* 88, 1919, pp. 19-54.

[15] L. Dallière, "Toi aussi" tu es de ces gens-là, pp. 167-169.

> "Dieu, qui est Dieu de la grâce, permit aussi mes chutes. Difficultés au-dehors, souillures au-dedans. Je fus poussé à revenir au pied de la croix, mais à y revenir avec une expérience plus amère du péché, ainsi qu'avec une connaissance plus grande de la vie chrétienne. Au pied de la croix, tout ce que j'avais compris dans la tête descendit dans le coeur. Je saisis non seulement le pardon mais aussi la sainteté et la communion qui sont données à la pure Foi. Ce fut une alliance éternelle, sur laquelle je risquai tout mon être...
>
> Jésus, qui m'avait retrouvé et pleinement conquis, fut merveilleusement fidèle. Depuis ce jour-là le ministère fut guidé pas à pas. Je n'étais plus un bon pasteur ni un mauvais pasteur, mais un serviteur de Jésus pour un réveil venant de lui".

Durant la période de 1923 à 1932, un flot continuel d'articles de sa main parurent dans des périodiques français de philosophie et de théologie protestante. En 1931 néanmoins, il prend un certain nombre de décisions : premièrement, il abandonne le programme de doctorat; deuxièmement, il reste à Charmes; troisièmement il adopte un enfant; quatrièmement il cesse d'écrire pour des journaux académiques. L'été suivant, après avoir pris contact avec la version anglo-saxonne du mouvement pentecôtiste, il s'en va en Angleterre pour examiner par lui-même le Réveil[16]. Quelques mois plus tard, il publie son analyse du pentecôtisme, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*[17], et intensifie son activité en faveur et au sein du mouvement pentecôtiste[18]. Il passe l'essentiel d'une année (1932-33) à enseigner à Montpellier, où il invite aussi Donald Gee à rencontrer la faculté. Venons-en maintenant aux articles de Louis Dallière publiés avant ce voyage en Angleterre.

---

16 L. Dallière, "Quelques impressions d'un voyage en Angleterre", *Viens et vois* 1, 7 (oct. 1932), pp. 134-135.

17 L. Dallière, *D'aplomb sur la Parole de Dieu. Courte étude sur le Réveil de Pentecôte*, Valence, Impr. Charpin et Reyne, 1932.

18 Hébert Roux, *De la désunion vers la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique*, Paris, Le Centurion, 1978; cf. ma recension, D. Bundy, *EPTA Bulletin* 1, 1982, pp. 34-37.

2. SES PUBLICATIONS ENTRE 1923 ET 1932

La production littéraire de Dallière durant cette période reflète le développement de sa pensée. L'ordre de publication correspond généralement à l'ordre de rédaction. Dans cette partie de notre étude nous avons veillé à commenter les travaux dans leur ordre de publication. Dans chaque cas la datation de l'article (quand il est daté) a été comparée avec les dates d'acquisition des bibliothèques françaises, belges et nord-américaines. L'exactitude probable du résultat de ce classement est renforcée par la logique interne du corpus des travaux de Dallière.

1923

Le premier article académique de Dallière est basé sur son mémoire de licence qu'il rédigea pour la Faculté libre de théologie protestante de Paris[19]. Ces deux travaux trouvent leur point de départ dans le travail de Hans Lietzmann[20] sur les traditions concernant la mort de Pierre à Rome[21] . Dallière examine en détail les attestations de la mort de Pierre à Rome et les probabilités du déplacement de ses ossements d'un site funéraire à un autre. Il trouve la thèse de Lietzmann attrayante mais, somme toute, peu convaincante.

A Harvard, après avoir suivi un cours donné par l'Evêque Root, missionnaire en Chine, et avoir lu un article de T. Lew déplorant l'incapacité d'établir des structures indigènes dans les églises chinoises, Dallière écrit un article traitant de l'unité de l'Eglise et des missions

---

[19] L. Dallière, *Peut-on démontrer que l'apôtre Pierre est mort à Rome ? Sujet d'un livre récent de H. Lietzmann*, Mémoire de licence 499, Paris, Faculté libre de théologie protestante, 1922, 118 pages. *Idem*, "La mort de l'apôtre Pierre et les récentes fouilles de Rome. A propos de l'ouvrage de Hans Lietzmann", *RHPhR* 3, 1923, pp. 145-155.

[20] Hans Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archaeologische Studien*, Bonn, A. Marcus und E. Webber, 1915.

[21] L. Dallière, "La mort...", *RHPhR*, p.145.

chrétiennes en Chine[22]. Il soutient que des structures indigènes doivent être établies et leur intégrité préservée : les différences ecclésiologiques ainsi que les batailles théologiques héritées des églises-mères américaines et européennes sont un frein à la formation d'une Eglise chinoise saine. La catholicité est essentielle.

Après son retour à Paris, Dallière publie un article présentant George Santayana et son rôle dans la tradition philosophique de Harvard. Il cite abondamment *Character and Opinion* de Santayana alors qu'il décrit les philosophes américains majeurs tels qu'analysés par cet auteur[23].L'idée principale de Dallière est alors de démontrer la force d'une tradition philosophique américaine, non pragmatique, qui se trouve en opposition à l'idéalisme kantien et qui a pour tête pensante, entre autres, William James et Josiah Royce. De tous les essais de Dallière, celui-ci est le moins achevé.

1925

Dans une réponse brève, faite à une enquête sur les attitudes de la jeunesse française face au futur de l'Eglise, nous trouvons en Dallière quelqu'un qui commence à articuler son intérêt pour l'œcuménisme et l'Eglise[24]. Comme dans son essai sur l'Eglise en Chine, il soutient que les églises protestantes doivent trouver un fondement pour la coopération œcuménique, pour la mission ainsi que pour leur unité organisée[25].

---

[22] L. Dallière, "Lettre d'Amérique. Réflexions sur l'unité de l'Eglise et les missions en Chine", *Foi et Vie* 26, 7 (1 avril 1923), pp. 357-367, à partir de Timothy T. Lew, "Problems of Chinese Christian Leadership : A Preliminary Psychological Study", *International Review of Missions* 11, 1922, pp. 212-225.

[23] L. Dallière, "M. George Santayana et la tradition philosophique de Harvard, "*Foi et Vie* 26,20, Cahier B (1 déc. 1923), pp. 373-388, à partir de George Santayana, *Character and Opinion in the United States with Reminiscenses of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*. New York, C. Scribner's Sons, 1920.

[24] L. Dallière, "Réponse à l'enquête : La jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France", *Foi et Vie* 28, 4 (16 fév. 1925), pp. 197-200.

[25] *Ibidem*, p. 199 : "On définirait brièvement ce problème en ces termes : concevoir et créer une forme de l'unité chrétienne qui puisse

Ces remarques sont suivies par la recension d'une analyse de St Jean de la Croix de J. Baruzzi [26]. Après un résumé de la méthode de Baruzzi et les résultats de la recherche (Dallière approuve d'une part le soin qu'il met à éviter la méthodologie comparative et, d'autre part, l'investigation conjointe de l'oeuvre et de la vie individuelle)[27], Dallière médite sur la contribution de Baruzzi et de St Jean de la Croix à propos des problèmes fondamentaux de l'expérience mystique. Il en conclut que le génie du moine fut plus d'avoir vécu l'expérience mystique que d'avoir été capable de la formuler en termes métaphysiques[28].

1926

L'anti-judaïsme chez Paul. L' article suivant de Dallière fut une étude de l'anti-judaïsme dans la pensée paulinienne; il y soutient que "la crise de la conversion, dont nul ne songe à nier l'importance dans la vie de l'apôtre, a aussi une valeur capitale pour le développement de sa pensée"[29]. Il commence par décrire la situation au vu de laquelle l'épître aux Galates a été écrite. En Galatie, les prédicateurs judaïsants avaient convaincu la communauté de se faire circoncire et d'observer d'autres pratiques de la loi mosaïque. Paul le comprit comme une remise en question de son propre apostolat ; sa réponse, justifiant sa position indépendante, est autobiographique. Dallière est d'ailleurs frappé par l'ardeur véhémente de Paul :"Il se défend comme quelqu'un dont les convictions les plus intimes sont menacées"[30]. Dans l'épître aux Romains, Paul insiste sur le fait que lui-même se considérait, avant sa conversion, comme irréprochable quant à la loi; le changement de perspective, qui lui fit abandonner tout

---

réconcilier et grouper dans un organisme visible, nouveau, les confessions issues de la Réforme, et qui puisse préparer l'union à venir du traditionalisme romain et de la dissidence orthodoxe et protestante".

[26] L. Dallière, "Le mysticisme de St Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzzi", *RHPhR* 5, 1925, pp. 478-485 à partir de J. Baruzzi, *St Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, F. Alcan, 1924.

[27] L. Dallière, "Le mysticisme...", p. 484.

[28] *Ibidem*, p. 485.

[29] Louis Dallière, "L'anti-judaïsme dans la pensée paulinienne", *Revue de l'histoire des religions* 93, 1926, p. 264.

[30] *Ibidem*, p. 266.

cela pour Christ, fut révélé brusquement et malgré lui[31]. Le besoin religieux de Paul est donc d'ordre métaphysique et mystique, aussi bien qu'éthique. Il vit avec un Dieu apaisé et bienveillant, communiant pour ainsi dire avec la puissance spirituelle qui émane du Créateur[32]. La méthode vétérotestamentaire qui consiste en un récit de l'histoire des actes de Dieu en Israël, dans laquelle chaque épisode particulier est partie d'un drame rédempteur plus vaste, est adaptée par Paul en vue d'énoncer ses expériences et les attentes qu'il entretient à l'égard de son Dieu[33].

Cet article doit être compris avec pour arrière-fond la polémique antisémite très présente durant cette période. Il argumente contre l'utilisation anti-juive des textes pauliniens en les regardant comme révélateurs de l'expérience personnelle de Paul et de ses problèmes d'autorité et d'identité. Il n'est pas surprenant par conséquent que Dallière ait contribué à sauver des Juifs du génocide[34] ou que l'un des quatre buts de l'Union de prière devint la conversion des Juifs[35]. Cet article de Dallière est aussi une tentative de description et d'analyse du rôle que la spiritualité d'un individu peut jouer dans l'élaboration de sa théologie.

Le culte. En 1926 paraît aussi une série de quatre articles qui explorent plusieurs aspects de la fonction spirituelle du culte. Le premier est basé sur Hocking; il affirme que le manque d'énergie et de force parmi les chrétiens pour faire face au rythme endiablé de la vie moderne, est le résultat d'une négligence du culte. La fonction du culte est d'empêcher le déterminisme et l'isolement des âmes. Il rend chacun d'entre nous capable de trouver une identité et, par conséquent, apte à dire " 'je' : je pense, je veux, j'aime"[36]. Un être routinier et isolé dans la vie séculiaire ne parle à la première personne que par convention.

La prière est essentielle au culte : elle émerge du chaos de l'activité humaine et ne peut pas être dissociée en prière publique ou

---

[31] *Ibidem*, p. 267.

[32] *Ibidem*, p. 268.

[33] *Ibidem*, p. 271.

[34] J. Thoorens, *L'Union de prière de Charmes*, p. 73.

[35] *Ibidem*, pp. 102-111 et *passim.*

[36] L. Dallière, "La fonction spirituelle du culte", *Foi et Vie* 29, 5 (1 mars 1926), p. 237.

privée : elle est une[37]. La prière chrétienne ("Que ta volonté...") se distingue des prières non chrétiennes (magiques) par les aspects communautaires et sociaux de la perfection chrétienne[38]. En rétablissant l'individu dans l'intégrité d'un être libre, l'acte de la prière fait de lui un être social. C'est une communion des âmes[39].

Le troisième essai est un dialogue avec T. Fallot et son livre *Comment lire la Bible jour après jour;* Dallière reprend spécialement l'argument de cet auteur : Dieu intervient toujours par des intermédiaires[40]. La "loi des intermédiaires" permet à Fallot et à Dallière d'éviter une lecture fondamentaliste de l'Ecriture (contrairement à la Brigade de la Drôme et à H. E. Alexander) et une rupture entre la science (incluant la psychologie et la sociologie) et la vie religieuse. Tous les aspects du savoir, s'ils sont appliqués de manière critique au texte biblique, rendent le texte humain, social, réel, et permettent d'y répondre dans la vie et dans le culte[41].

Dallière perçoit aussi que la Cène a souffert d'une perte de consistance dans l'économie croyante. A cause du légalisme, de la controverse et du discours quasi superstitieux qui l'entoure, elle est de moins en moins fréquemment célébrée. Et ceci n'empêche même pas qu'elle demeure une source de culpabilité personnelle pour ceux qui se considèrent indignes : elle n'est donc plus un moyen de grâce pour le croyant[42]. Il suggère de laisser de côté les controverses relatives à la définition de la Cène et de la reconnaître comme une expérience unifiant l'individu et Dieu, et les croyants entre eux. Alors elle peut servir la société plus largement : toute la vie chrétienne, ainsi que les lieux d'expression de celle-ci que sont le foyer, la cité, l'art... reposent sur ce fondement qu'est la Cène telle qu'elle est vécue dans le culte[43].

---

[37] L. Dallière, "La prière et le culte",*Foi et Vie* 29, 6 (16 mars 1926), p. 295.

[38] *Ibidem*, p. 302.

[39] *Ibidem*, p. 304.

[40] L. Dallière, "La fonction spirituelle du culte : III. La Loi des intermédiaires", *Foi et Vie* 29, 7 (1 avril 1926), pp. 351-360, à partir de Tommy Fallot, *Comment lire la Bible jour après jour*, Paris, Librairie Fischbacher, 1909.

[41] L. Dallière, "La fonction spirituelle du culte", pp. 354s.

[42] L. Dallière, "La fonction spirituelle du culte : IV. La Cène et l'unité de l'homme", *Foi et Vie* 29, 8 (16 avril 1926), 408-414.

[43] *Ibidem*, pp. 412s.

1927

La réalité de l'Eglise. Il a été généralement admis que le découragement de l'Eglise doit être compris comme partie intégrante du plus vaste débat philosophique européen relatif à la foi, l'Eglise, la personne et la société. En 1927, Dallière publia son premier article en dialogue avec Bergson, Durkheim, Josiah Royce et Kant. L'essai "La réalité de l'Eglise", assez long, fut utilisé lors d'une conférence pour les pasteurs, qui eut lieu à Mulhouse : "Le pasteur étant placé par sa vocation au service de l'Eglise, celle-ci devient une réalité de premier ordre pour sa vie et sa pensée"[44].

L'Eglise ne peut être appréciée ou vénérée à cause de la rivalité intellectuelle et spirituelle entre le "kantisme" et la tradition chrétienne authentique[45]. Pour défendre l'intégrité et la réalité de l'Eglise, il part de la période marquée par l'absence de l'Eglise, alors que Platon et Aristote se battaient pour trouver des structures unifiantes pour l'humanité[46]. L'Eglise apparut à la suite des activités et de la réflexion de Jean et de Paul. Leurs visions différentes se fondirent en une tradition commune que l'on rencontre, entre autres, chez Augustin.

---

[44] L. Dallière, "La réalité de l'Eglise", *ETR*, 1927, pp. 395s. Dallière : publia quatre articles à partir de la recherche préparatoire pour cette étude. Le premier, "Notes sur une lecture de St Augustin", *Foi et Vie* 30, 6 (16 mars 1927), pp. 312-322, esquisse à partir d'Augustin la discussion sur l'importance de la tradition biblique pour la réflexion théologique, la nécessité de la réflexion théologique à l'intérieur de la communion des saints, et l'importance primordiale de l'Eglise dans la vie sociale et politique des chrétiens. Le deuxième article, "Qu'est-ce qu'une Eglise ?", *Foi et Vie* 30, 9 (1 mai 1927), pp. 478-487, est une recension de Tommy Fallot, *Qu'est-ce qu'une Eglise ? Un chapitre de christanisme pratique*, Paris, Fischbacher, 1926/3. Il perçut en Fallot un allié dans la lutte contre la dissolution kantienne de la foi chrétienne et de la compréhension de soi de l'Eglise.

Dans un autre essai "Cartes idéologiques", *Foi et Vie* 31, 8 (16 avril 1928), pp. 428-436, Dallière se pencha sur l'analyse de Théophile Romain à propos de l'influence de Fallot sur le "néo-protestantisme" en France. Il défendit que ce terme était vraiment mal approprié, parce que Fallot essayait de rappeler l'Eglise au réalisme. Voir ci-dessous la note 48.

[45] L. Dallière, "La réalité de l'Eglise", p. 397.

[46] *Ibidem*, pp. 397-406.

Dallière ne comprend la Réforme ni comme une libération de la vie spirituelle ni comme une individualisation de l'expérience religieuse, mais comme un effort en vue de maintenir la réalité de l'Eglise[47]. En soutenant que toute expérience religieuse est subjective (dans le sens de non réelle) et que, par conséquent, la communion des individus dans l'Eglise est uniquement un vestige socio-politique des anciennes traditions, Kant a contribué largement à la dissolution de l'Eglise; et cette analyse s'applique au protestantisme français contemporain. La tradition vitale de l'Eglise est en compétition avec les idéologies qui aboutissent à une relativisation "kantienne" de l'Eglise[48].

1928-29

De l'expérience à l'intelligence. On peut mettre en doute certains détails de l'examen historique et philosophique de Dallière à propos de l'évolution du concept d'Eglise. Cependant cela doit être perçu dans le contexte des débats d'alors autour de la validité de l'expérience religieuse. A ce niveau-là — Dallière le croyait — se jouait la possibilité d'une communauté, d'une expression théologique et d'une spiritualité chrétiennes. Il examina l'enchaînement logique de la réflexion chrétienne dans une série de quatre articles publiés entre novembre 1928 et février 1929. Ce développement partait de l'expérience et passait à la métaphysique, puis de la métaphysique au dogme, enfin du dogme à l'intelligence[49].

---

[47] *Ibidem*, pp. 420-429.

[48] *Ibidem*, pp. 429-435. Il semble que la recension "La Tâche de l'apologétique", *Foi et Vie* 31/14 (1[er] août 1928), pp. 782-793, du livre de Marc Boegner, *Le christianisme et le monde moderne. Conférences données à L'Eglise réformée de Passy* (Paris, Fischbacher, 1928[2] ait compté dans la réflexion de Dallière sur la nature de l'Eglise et sur l'importance de Fallot dans le débat autour de la réponse de l'Eglise aux problèmes sociaux. Le voeu de Dallière est de soutenir, contre Boegner, que le fossé entre l'Eglise et le monde est plus qu'une déficience à communiquer l'Evangile en termes séduisants. Le fossé est bien plutôt creusé par les structures philosophiques et théologiques de l'Eglise du XX[è] siècle.

[49] L. Dallière, "De l'expérience à la métaphysique", *Le Semeur* 31/1 (nov. 1928), pp. 1-6; suite dans *Le Semeur* 31/2 (déc. 1928),pp. 45-55; *idem*, "De la métaphysique au dogme", *Le Semeur* 31/3 (janv.

Dallière soutient que la religion n'est rien si, à un moment donné, elle ne prend pas vie et force dans le sein de la conscience individuelle. Ce n'est pas seulement un système de croyances ou une institution sociale; c'est en fait l'objet d'une expérience qui a pour théâtre la vie psychologique de l'individu. Il relève sa parenté de vues avec A. Sabatier qui comprend les dogmes comme des symboles imparfaits d'une expérience ineffable, et avec l'Abbé Brémond qui met l'accent sur l'aspect expérimental de la religion[50]. William James, par ailleurs, saisit l'expérience religieuse comme un "air lointain qui chante dans les caves de la mémoire". Pour Dallière, l'origine d'une telle conception remonte à la philosophie kantienne, qui cantonne l'intelligence dans l'exercice de catégories scientifiques, en interdisant d'accorder une valeur quelconque à toute affirmation intellectuelle qui touche les objets absolus de la religion, et en produisant une dissociation radicale entre la pensée humaine et Dieu[51]. Il soutient que l'idéalisme (comme chez Kant) n'est pas absolu et que l'expérience religieuse est plus que subjective[52]. Celle-ci fait partie intégrante de la réalité et fournit des faits qui, lorsqu'ils sont considérés d'une manière désintéressée, nous conduisent à la réintégrer dans la sphère de la métaphysique[53]:

> "Nous soutenons que l'expérience religieuse est par excellence l'expérience qui met l'homme en contact, à la fois sur le plan du réel et sur le plan de la pensée, avec une présence transcendante dont la réalité ne saurait être mise en doute".

Il existe une expérience religieuse authentique et une expérience religieuse qui ne l'est pas. Chaque expérience religieuse vraie désavoue l'asservissement dans lequel les puissances sociales et naturelles retiennent les être humains. La prière est une négation du déterminisme; l'adoration (qui pénètre la conscience au-delà du rayon d'action de l'investigation scientifique et qui ne peut pas être artificiellement provoquée) implique une critique du monde et affirme

---

1929), pp. 121-132; *idem* ,"Dogme et intelligence", *Le Semeur* 31/4 (fév. 1929), pp. 205-218.

[50] L. Dallière, "De l'expérience à la métaphysique", p. 2.

[51] *Ibidem*, pp. 3s.

[52] *Ibidem*, p. 5.

[53] *Ibidem*, p. 6.

que celui-ci n'est pas Dieu[54]. "Cette expérience n'est possible que si, dans la prière, l'Autre, celui au nom duquel on juge la réalité, est là présent avec toute la plénitude de réalité au contact de laquelle le monde paraît comme pauvre et vide !" L'adoration est impossible à moins qu'il n'existe un objet digne d'adoration[55]. Contrairement à la compréhension de Kant, l'Autre n'est pas expérimenté, mais il *est* au sein de l'expérience. C'est pourquoi, insiste Dallière, l'expérience religieuse ne peut être unie indissolublement au subjectivisme kantien.

La métaphysique en tant que "système n'a jamais converti une âme..."[56]. Toutefois, la métaphysique en tant que certitude de la notion de Dieu admet le bien-fondé de l'expérience de Dieu :"Le croyant... possède un commerce intime, varié, nuancé, avec le Dieu qu'il adore, et son expérience n'est possible que parce qu'il croit que ce commerce est réel"[57]. Le processus qui amène à être chrétien, commence avec la prédication d'un message *sur* Dieu, qui pénètre les structures les plus profondes de l'humanité de l'individu et aboutit à une expérience de l'adoration et de la paix de Dieu[58]. Sur cette base-là on connaît Dieu. "La Bonne Nouvelle; c'est le dogme", l'affirmation vraie dont dépend ici-bas notre salut. Seul ce fait d'origine divine , qui vient vers l'homme sous forme de Parole, rend possible l'expérience de l'adoration[59].

Le dogme, "...une réalité absolue qui n'est pas découverte par la raison... mais transmise par une église, à partir d'un point de départ qui s'appelle la Révélation"[60], fournit un élément constitutif, et même capital de la connaissance du monde. C'est un agent de communion et de compréhension intellectuelle. Il y a, pour plusieurs raisons, différentes articulations chrétiennes du dogme, qui sont à l'origine tant d'une réflexion que d'un culte particuliers à chaque communauté. L'évaluation charitable de la cohérence des structures intellectuelles est une partie du plus large processus, existentiel et théologique, du

---

54 *Ibidem*, pp. 48s.

55 *Ibidem*, p. 54.

56 L. Dallière, "De la métaphysique au dogme", *Le Semeur* 31/3, p. 127.

57 *Ibidem*, pp. 126s.

58 *Ibidem*, p. 130.

59 *Ibidem*, pp. 130s.

60 L. Dallière, "Dogme et intelligence", *Le Semeur* 31/4, p. 210.

dialogue; cette évaluation sera toujours déployée en référence et à partir du Christ.

1929

La grâce. Cette contribution sur la médiation humaine en matière de réflexion et de foi conduisit Dallière à examiner la nature de la grâce. Le fruit de sa méditation fit partie d'une série portant sur "la réalité de la vie intérieure"[61]. Ici Dallière soutient que l'on doit se garder d'une apologétique qui consisterait à vanter les fruits de la vie spirituelle. La grâce ne s'obtient pas par un effort direct, mais en recherchant Dieu tel qu'il est révélé en Christ[62]. Rechercher et rencontrer Dieu aboutit à une liberté intérieure et libère les puissances de créativité dans la conduite de notre vie[63]. La grâce ne signifie pas l'anarchie existentielle, mais mène plutôt à une vie pieuse, caractérisée par une participation à la communauté chrétienne par un équilibre de prière et de travail, et par une piété qui écarte tout doute concernant la réalité de Dieu[64]. C'est en liaison avec cette réflexion que Dallière fit son expérience religieuse de 1929 telle qu'elle a été décrite ci-dessus.

La nature humaine. Depuis son retour de Harvard en 1923, Dallière avait continué d'étudier Hocking. En février 1929, il est invité à donner une série de trois conférences à *Foi et Vie*. Un mois plus tard, celles-ci sont publiées sous forme de monographie dans la série, *Les cahiers de Foi et Vie*. Les sujets débattus, ainsi que le thème de départ de l'étude, portaient sur la nature humaine et les conditions nécessaires à sa transformation. Trois des livres de Hocking servirent de base à l'analyse [65].

---

[61] L. Dallière, "Réalité de la vie intérieure, III. L'état de grâce", *Le Semeur* 31, 5-6 (mars-avril 1929), pp. 358-398. Le texte fut publié séparément : *L'état de grâce*, Paris, Fédération des étudiants chrétiens, 1929.

[62] L. Dallière, "L'état de grâce", *Le Semeur* 31/5-6, pp. 358s.

[63] *Ibidem*, pp. 363 et 370.

[64] *Ibidem*, pp. 377-390.

[65] L.Dallière, *W.-E. Hocking. La refonte de la nature humaine*, (Les Cahiers de Foi et Vie, Paris, Foi et Vie, s. d. (1929). C'est là une étude portant sur William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven, Yale University Press, 1912; *idem*, *Human Nature and Its Remaking*; New Haven, Yale University Press, 1918; et du même, *Man and the State*, Londre, H. Milford, Oxford,

La première conférence traite de la nature humaine, particulièrement de l'opposition, souvent posée en principe, de la raison et de l'instinct[66]. Avec Nietzsche, W. James, S. Freud et Bergson, Hocking admet la primauté de l'instinct, mais au contraire de ceux-ci il soutient que la nature humaine (les instincts) s'efforce et aspire à une religion qui reconnaît Dieu comme absolu, et qui procure un contact avec la puissance et la pensée divine. Si les choses, les gens ou les actes deviennent l'absolu, nous sommes comme morts. C'est pourquoi il doit y avoir une *alternance* qui passe harmonieusement de notre recherche des choses dont nous avons besoin pour vivre, à la mystique qui est la source de notre vie, et réciproquement.

Le deuxième chapitre met en évidence le désastre de la première guerre mondiale et affirme que "la nature humaine doit être éduquée, gouvernée, peut-être même transformée"[67]. Cela pose une question d'autorité : qui est à même de déterminer les paramètres de la "refonte" ? Il y a une dialectique entre la personne et ses expériences, car les expériences changent l'individu. Chaque personne consciemment ou inconsciemment tient compte de son milieu humain. L'éducation fait partie de ce processus formatif; et le plaisir tout comme la souffrance en sont les guides. Pour l'ensemble de la population, la gestion et la refonte des instincts sont contrôlées par la société et l'Etat. Néanmoins l'histoire du monde sert de preuve écrite au fait qu'il y a des limites à tous les modèles particuliers élaborés pour l'humanité, et des limites à l'efficacité de chaque projet de réforme.

University Press, 1926. De manière ironique Dallière préface ce volume avec un avertissement contre le fait d'accepter trop facilement les idées provenant de l'Amérique du Nord matérialistes et séculières : "On commence à comprendre combien nous devons nous garder en France de tout engouement irraisonné pour la vie à l'américaine (p. 6)". A propos du séminaire *Foi et Vie*, se rapporter au programme, "Notre programme en 1929", *Foi et Vie* 31/21 (16 déc. 1928), pp. 1216-1221 (sur Dallière, pp. 1216-1221). Dallière signa la lettre de félicitations au Directeur : "Lettre ouverte au Directeur de *Foi et Vie*", *Foi et Vie* 31/21 (16 déc. 1928), pp. 1210-1215 (Dallière, p. 1214).

[66] L. Dallière, *W.-E. Hocking. La refonte de la nature humaine*, pp. 8-29.

[67] *Ibidem*, p. 31.

Le christianisme (chapitre 3), au contraire de la société et de l'Etat, ne se fixe pas sur des manifestations extérieures, mais s'attache aux sentiments, aux motifs et à la volonté qui sous-tendent les actes [68]. L'Evangile ne doit pas être compris comme un nouveau commandement; l'interpréter de cette façon, c'est lui ôter sa puissance. L'Evangile doit être pris au pied de la lettre alors qu'il nous est dit : "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait"[69]. C'est tout à la fois le but et l'impératif moral du christianisme. Ceci est démontré au mieux, peut-être, dans la réorientation de la combativité humaine, de l'amour et de l'ambition. Du point de vue de la métaphysique, le christianisme est présomptueux, car le programme de la perfection chrétienne requiert que l'on soit dans une relation de création avec le monde et avec les autres. C'est un rôle normalement attribué à Dieu. Hocking propose une solution en deux parties à ce dilemme : (1) la participation à la puissance de Dieu, (2) l'agression divine[70]. La participation est un processus mystique par lequel on devient de plus en plus semblable à Dieu, et où l'on agit dans le monde comme un dieu sans nier aucune des composantes de notre humanité :"La perfection habite dans l'imparfait maintenant, dans la mesure où l'imparfait prend le parfait pour objet de son culte"[71]. C'est l'agression du Dieu qui toujours cherche à trouver l'âme humaine (contrairement à Platon, à Aristote, au déisme et à l'idéalisme), qui nous permet de briser le cercle vicieux de l'égocentrisme pécheur et de transformer ainsi nos instincts. "Le Dieu du chrétien est un Dieu qui fait irruption sur la terre pour rappeler les hommes à leur vie véritable"[72].

1930

Il n'est pas possible de fixer avec beaucoup de précision la date de la crise religieuse de 1929, mais un changement d'attitude est décelable. Vers la fin de 1930, Dallière publie deux articles passionnés et même agressifs , qui analysent la condition de l'Eglise protestante de France. Les articles précédents avaient mis en évidence une conscience aigüe des problèmes auxquels devait faire face l'individu renouvelé, qui s'évertue à vivre dans une société en mal de transformation. Il était très

---

[68] *Ibidem*, pp. 49-71.

[69] *Ibidem*, p. 52.

[70] *Ibidem*, p. 62.

[71] *Ibidem*, p. 64.

[72] *Ibidem*, p. 68.

conscient des problèmes plus généraux de l'Eglise, mais on a l'impression que, au début de 1929, sa compréhension de l'Eglise était, si nous osons le mot, idéaliste. On ne peut discerner si c'est la crise, le discernement ou l'expérience qui en hâtèrent une perception plus réaliste, mais Dallière commence maintenant à s'interroger sur les possibilités de réforme et de renouveau de l'Eglise.

La mission. Le premier essai publié en 1930 traite de la mission[73]. L'Eglise protestante française, d'après les observations de Dallière, est minée par les déficits financiers de ses paroisses. Ces manques d'argent se répercutent logiquement sur les programmes de la mission en France et à l'étranger. Les "décideurs" de la politique ecclésiale ont besoin de réaliser que discourir sur les obligations des membres de l'Eglise ne motive plus à donner. Il faut reconnaître que les problèmes financiers sont des indices de problèmes spirituels internes. L'idéalisme kantien dans l'Eglise a eu des effets à plusieurs niveaux; il a abouti à une religion réduite à un échange privé entre chaque personne individuelle et isolée, et Dieu. "Le monde abstrait où on peut si aisément répéter les plus belles affirmations religieuses et morales, est aussi un monde de monades fermées. Chacun rend son témoignage, qui est un monologue"[74]. C'est ainsi qu'il n'y a ni communauté ni coopération.

Une vue réaliste (au sens où la définit Hocking) aidera l'Eglise à restaurer et maintenir l'importance de structures communautaires plus larges, empreintes d'amour. La mission est un des projets communautaires, elle est une des deux fonctions essentielles de la vie spirituelle. L'autre, comme on peut s'y attendre, c'est le culte.

Le protestantisme français. L'article, "Le protestantisme de nos jours et la doctrine", explore l'arrière-fond théologico-historique de la crise que traverse l'Eglise, telle qu'elle est perçue par Dallière. Il commence par refuser d'accepter les idées de son temps sur le protestantisme perçu comme un principe ou une théorie, ou encore comme une configuration particulière de concepts théologiques. Au

---

[73] L. Dallière, "L'Eglise et la mission", *Le Semeur* 32/3 (1930), pp. 149-159. Dallière traduisit aussi l'article controversé de Willian Ernest Hocking, "Le droit légal à la liberté religieuse", *Le Monde non chrétien* 3 (1932), pp. 25-47; en langue anglaise, *idem*, "The Ethical Basis Underlying the Legal Right of Religious Liberty as Applied to Foreign Missions", *International Review of Missions* 20 (1931), pp. 493-511.

[74] L. Dallière, "L'Eglise et la mission", pp. 150s.

lieu de cela, le protestantisme est "une réalité spirituelle..., une réalité chrétienne, manifestée en un corps visible"[75]. En mettant exagérément l'accent sur la complexité théorique, en insistant sur les différences entre divers groupes chrétiens et en niant les doctrines centrales, l'expérience religieuse et la pratique des vertus spirituelles (l'Evangile) ne sont plus essentielles. Le fait que le clergé concentre toute son énergie sur des batailles intellectuelles et politiques, vide les églises.

La situation, prétend-il, résulte de la grande cassure spirituelle et intellectuelle survenue entre 1770 et 1820; cette cassure fut comblée de façon improductive. C'est ainsi que des éléments étrangers furent introduits dans la tradition protestante française, ce qui lui fit perdre son identité interne et le sens de l'orientation[76]. D'Allemagne, après 1820, vinrent les théologies libérales et rationalistes ainsi que l'idéologie kantienne. Du monde anglo-saxon arrivèrent les méthodistes (et les groupes qu'ils influencèrent). Il y eut de même les darbystes (avec leurs branches ouverte et étroite) avec leur anti-intellectualisme, leur dispensationalisme et leur rigidité biblique. Il faut se rappeler combien ces derniers groupes ont influencé la Brigade de la Drôme, un mouvement revivaliste régional (autour de 1923) qui devint influent dans toute la France. Son idéologie et son style étaient ceux du revivalisme américain et anglais; il était particulièrement sensible au concept hautement individuel de conversion et à l'individualisation de l'expression doctrinale. Plus tard, l'anti-pentecôtisme virulent de la brigade allait la mettre en conflit avec Dallière.

Pour ce dernier, la solution consistait à un nouvel examen de la pensée de la Réforme protestante française du XVIe au XVIIIe siècle. Ceci pouvait fournir la base d'un réveil authentiquement français, et éviter les schismes qui résultaient de l'allégeance de différents groupes français à diverses idéologies, programmes et méthodes étrangères.

---

[75] L. Dallière, "Le protestantisme de nos jours et la doctrine", *Foi et Vie* 32, 22 (15 nov. 1930), p. 1155. Cet article reflète ses rapports avec d'Henri Monnier, *Essai sur la rédemption. Conférences données a l'Université d'Upsal*, Neuilly, Editions de "La Cause", 1929. Ce livre fut aussi recensé sous le titre, "La doctrine de la rédemption", *Foi et Vie* 32/10 (1 avril 1930), pp. 481-495.

[76] L.Dallière, "Le protestantisme de nos jours et la doctrine", *Foi et Vie* 32/22, pp. 1159-1162.

Gabriel Marcel. Dallière vit dans le travail de son beau-frère, Gabriel Marcel, matière à repenser le protestantisme français[77]. Néanmoins, à cause de l'impression répandue que Marcel s'était converti du protestantisme au catholicisme, ses écrits philosophiques étaient ignorés des protestants. Dallière essaya bien d'arranger les choses, relevant que Marcel avait de tout temps été catholique et qu'il s'était en fait uniquement lié à une famille protestante par son mariage[78]. Dallière comprit les écrits de Marcel comme le début d'une faille dans les fondations solides de l'idéalisme kantien et comme un renouveau de la tradition réaliste. Dans le premier des deux articles sur Marcel, il se concentre sur le *Journal méthaphysique* (1927)[79]. Dans le second, il présente plutôt les grandes lignes de la pensée de Marcel et déploie une analyse de son importance pour le christianisme[80].

1931

L'Eglise en tant que fondement. En 1931, Dallière revint à un thème auquel il s'était déjà intéressé par le passé; celui de "l'Eglise comme fondement de la réalité humaine"[81]. Ici pour la première fois, il se met à écrire sur des questions œcuméniques. Celles-ci le concerneront de près désormais pour le reste de sa vie[82]. L'essai commence avec un débat sur les définitions philosophiques de la réalité; il suggère finalement que "pour la plus grande majorité des hommes, ou en tout cas pour la plupart des hommes la plupart du temps, le fondement du réel est ce que nous pourrions appeler le monde du sens commun"[83]. L'idéalisme vide la religion de son contenu, car il n'accepte comme vraiment réel que ce qui se construit au sein de la pensée. Cela ne signifie pas qu'une religion bâtie sur

---

77 L. Dallière, "Le renouveau réaliste. Gabriel Marcel et son Journal métaphysique", *ETR*, 1930, pp. 404-421.

78 *Ibidem*, p. 406 note 1.

79 *Ibidem*, *passim*.

80 L. Dallière, "Figures contemporaines : Gabriel Marcel" *Foi et Vie* 32, 1931, pp. 235-247.

81 L. Dallière, "L'Eglise comme fondement de la réalité humaine", *Le Semeur* 33/4 (fév. 1931), pp. 202-222.

82 J. Thoorens, *L'Union de prière de Charmes;* pp. 112-122, pp.163-173 et *passim*.

83 L. Dallière, "L'Eglise comme fondement de la réalité humaine", p.204.

l'expérience individuelle soit meilleure. Un tel individualisme nous laisserait prisonniers de l'idéalisme. La Révélation chrétienne donne un cadre qui offre à l'humanité la réalité fondamentale de sa vie terrestre, de même qu'une vision de l'éternité. Ce cadre ne devient pas opératoire au travers de l'individualisme de l'élan vital de Bergson, mais au travers de la "communion des saints". Le Christ, depuis l'Ascension, prend les corps des hommes pour les intégrer à son corps l'Eglise, au travers de laquelle la présence de Dieu est réalisée dans le monde. Aucun individu, aucune communauté particulière de foi (ou dénomination), en tant que médiation humaine, n'est l'incarnation exclusive de la réalité fondamentale du Christ. Les sacrements (le Baptême et la Cène) sont célébrés dans toutes les églises et, par eux, on entre dans les diverses expressions de la "communion des saints". Cette communauté de foi est alors la base d'une nouvelle réalité humaine[84].

L'idéalisme. L'article "Examen de l'idéalisme" paru également en 1931, offre une synthèse assez longue de l'histoire de la pensée occidentale de Descartes à Hocking. Dallière y soutient tout d'abord que l'Eglise est dans une position intellectuelle précaire; qu'elle a besoin de recouvrer ensuite ses racines spirituelles, patristiques et médiévales; enfin, que l'expérience religieuse, non en tant que suite de réveils, mais dans la "communion des saints", est une voie pour le rétablissement d'une tradition intellectuelle chrétienne[85].

1932

La théologie pratique. Dallière observe cette même aliénation de la tradition chrétienne dans les tendances contemporaines de l'éducation théologique. Il remarque que celle-ci s'éloigne de l'étude de l'héritage chrétien et succombe à la sirène de la "théologie pratique" qui perçoit, comme le problème crucial pour la théologie, le monde et ses déficiences. Il plaida pour un équilibre plus circonspect entre le "pratique" et le "théologique", soutenant qu'un programme d'éducation théologique et de réflexion, qui ne prend pas à bras-le-corps le contenu de la tradition chrétienne, ne prépare pas adéquatement au ministère chrétien[86].

---

84 *Ibidem*, pp. 219-222.

85 L. Dallière, "Examen de l'idéalisme", *ETR*, 1931, pp. 24-48; pp. 137-160; pp. 351-375.

86 L. Dallière, "La culture de l'esprit et le ministère pastoral", *ETR*,1932, pp. 377-387.

3. TENDANCES ET INFLUENCES.

La trajectoire de Dallière en tant que théologien est remarquablement logique et cohérente. Ses publications commencèrent par une investigation des expériences de conversion et de leurs rôles dans l'expression théologique. Puis il s'occupa de la nature du culte et de la réalité de la communauté qui en est le cadre. Vint ensuite la question de la nature de l'autorité religieuse; la mise en avant de ce thème coïncida avec la période la plus productive de sa réflexion sur la vie chrétienne, dans les domaines de l'expérience, de la métaphysique, du dogme et de l'intelligence de la foi. Ceci l'amena à réfléchir à la grâce et, en dialogue avec Hocking, à la nature humaine. Après 1929 il se tourne vers une analyse du protestantisme français, en utilisant son antithèse "idéalisme-réalisme" comme un outil de diagnostic, et sa conception "Dieu-homme-Eglise" en tant que modèle pour le renouveau.

Dès ses premiers écrits, sa grille de lecture était tracée : il avait réalisé que les structures philosophiques dans lesquelles se posent les questions religieuses, déterminent l'expérience religieuse, la théologie, la vie de l'Eglise et la mission. Vers 1925 il était devenu certain que l'orientation, définie comme "kantienne" ou comme "l'idéalisme kantien", avait eu des effets nuisibles sur l'Eglise. Hocking apportait un correctif en affirmant la fiabilité des données de l'expérience.

En plus de l'influence de Hocking et de Marcel sur Dallière, comme cela a été relevé plus haut, plusieurs autres influences peuvent être observées. Premièrement il y eut sa lecture intensive en théologie et en philosophie contemporaines. Deuxièmement Dallière lisait abondamment les classiques chrétiens et la littérature dévotionnelle; il apparaît avoir été particulièrement intéressé par l'expérience des mystiques chrétiens. Troisièmement il y eut l'influence du Réveil dans le protestantisme français.

Le Réveil fut un mouvement composite, façonné par nombre d'influences. Comme Dallière le déplorait, plusieurs de ses particularités étaient d'origine étrangère et, malgré leur intégration dans le protestantisme français, les structures anglo-saxonnes et allemandes restèrent apparentes. Le méthodisme, le mouvement communautaire (utopiste) réformé, le darbysme et le mouvement de sainteté ou le revivalisme wesleyien d'obédience américaine (Finney, Moody, Torrey, Sympson, Mahan, Upham), arrivaient de l'Ouest. Le revivalisme allemand apportait d'autres traditions, spécialement au travers de l'influence des Blumhardt et de Christophe Dieterlen. Quoique Dallière,

et avant lui son mentor Wilfred Monod, eussent réagi négativement face à certains côtés individualistes du Réveil, tous deux furent fortement influencés par sa spiritualité. Ce fut au travers d'attentes conditionnées par cette tradition revivaliste que Dallière définit et expérimenta un réveil spirituel.

En 1931 sa vision d'une Eglise renouvelée était établie et elle correspondait à ce qu'il pensait trouver dans le renouveau pentecôtiste. L'Eglise devait être orthodoxe dans les orientations de sa foi; elle devait être une communauté œcuménique, valorisant l'expérience individuelle de Dieu par delà la dislocation de l'homme; elle devait être une Eglise au sein de laquelle l'expérience de Dieu dans le culte procurait le fondement de la réflexion théologique, sur la base de l'Ecriture et en continuité avec les traditions de l'Eglise; elle devait être une Eglise qui perçoit l'expérience humaine de Dieu comme un contact valable et *réel* avec le Tout-Puissant; elle devait être une Eglise dont les membres observent les implications des engagements chrétiens dans leur vie quotidienne.

De nombreux aspects de la pneumatologie et de l'expérience personnelle prônés dans le contexte des réveils pentecôtistes, n'avaient pas encore été débattus par Dallière sous forme de publication. Ce n'est qu'en été 1932 qu'il présente les orientations théologiques du réveil pentecôtiste dans son "adresse" à la pastorale de Nîmes et à l'occasion de son plaidoyer, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*[87]. Cependant les conclusions sur la nature de l'Eglise et sur la vie du chrétien individuel, que l'on rencontre dans ses écrits de 1923 à 1932, sont celles que l'on trouve, exprimées en un langage théologique et philosophique plus simple, dans les articles défendant le mouvement pentecôtiste et publiés entre 1932 et 1939.

4. LOUIS DALLIERE APRES 1932

De 1932 à 1939, Dallière fut largement reconnu comme un avocat et théologien marquant du réveil pentecôtiste. Présent à la pastorale de Privas en janvier 1932, il y défendit les mêmes

---

[87] Cf. L. Dallière, "Le mouvement de Pentecôte", *Le Semeur* 35/1 (1 nov. 1932), pp. 1-19; ainsi que *D'aplomb sur la Parole de Dieu, op. cit.*

perspectives[88]. Plus tard, la même année, Dallière et Scott participèrent à un rassemblement à Nîmes[89]. Pendant l'été 1932 il fut l'un des orateurs principaux à l'assemblée nationale des croyants et revivalistes pentecôtistes. D'une recherche sur le terrain à propos du réveil de Pentecôte en Grande-Bretagne — toujours en ce même été 1932 — résulta la publication *D'aplomb sur la Parole de Dieu*[90]. Dans ce petit livre Dallière décrivit le réveil comme étant biblique, non sectaire, d'envergure mondiale sans aucune personnalité fondatrice, et, théologiquement, orthodoxe.

Dallière avait abandonné sa production académique en 1931, mais il écrivit abondamment pour le périodique populaire *Esprit et Vie*, fondé en 1932 par Henri Théophile de Worm à Paturages (Belgique); il devint même coéditeur de ce journal en 1933. Dallière joignit ses forces à celles de Worm afin de faire avancer le réveil pentecôtiste et de garder le mouvement à l'intérieur des églises historiques[91], sans compromettre son génie tel qu'ils l'avaient perçu. Dallière contribua à cet effort en rédigeant plus d'une centaine d'articles, qui essayaient de développer la vision d'un renouveau de l'Eglise qui soit œcuménique, orthodoxe et pentecôtiste[92].

Dans sa première période (avant 1939), le renouveau pentecôtiste trouva un accueil positif dans les églises historiques de France (excepté dans les églises influencées par la Brigade de la Drôme), et cela pour une bonne part parce que Dallière avait su mettre la vision pentecôtiste au service d'une transformation de l'Eglise et d'un renouveau de la

---

[88] G. de Rougemont, *Source cachée. Jacqueline Frommel, 1902-1945*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 108 et *passim.*

[89] C. Saussine, "Mission de M. Scott à Nîmes", *Viens et Vois* 1,2 (mai 1932), p. 19. Voir aussi, "La Chronique de Nîmes", *Le Christianisme au XXe siècle* (9 juin 1932), p. 313. La présentation de L. Dallière a été publiée : "Le mouvement de Pentecôte", *Le Semeur* 35, (1 nov. 1932), pp. 1-19.

[90] *Op. cit.*

[91] Cf. E. Veldhuizen, *Une étude de quelques courants charismatiques en France*, Mémoire de maîtrise, Vaux-sur-Seine, octobre 1987, pp. 2-22.

[92] Cf. D. Bundy, "Louis Dallière : Apologist for Pentecostalism in France and Belgium, 1932-1939", à paraître dans la revue *Pneuma*. Cet article présente ces publications de Dallière dans le contexte du réveil pentecôtiste.

spiritualité. La rigueur philosophique et théologique donnait aux concepts de la crédibilité. K. Barth également, lorsqu'on lui demanda conseil à propos du baptême, fut d'accord avec la conclusion de Dallière même si ce ne fut pas entièrement pour les mêmes raisons[93].

L'évangéliste pentecôtiste anglais Douglas Scott, qui avait été beaucoup aidé et défendu par Dallière, se trouva bientôt dans l'impossibilité de travailler avec lui. C'est ici que des facteurs socio-économiques jouèrent un rôle important. Scott, le musicien sans instruction devenu évangéliste, avait beaucoup d'influence sur les couches inférieures de la classe moyenne et sur les classes populaires. La plupart de ceux qui se convertissaient, faisaient partie des aliénés et dissidents au sein de la population catholique romaine. Les églises protestantes traditionnelles restaient l'apanage de la classe moyenne. Ni l'un ni l'autre ne furent capables de travailler ensemble très longtemps. Dallière ne put ni persuader les églises historiques d'accepter le réveil pentecôtiste, ni influencer les revivalistes et leurs partisans afin qu'ils restent à l'intérieur de ces mêmes églises. A la veille de la deuxième guerre mondiale, Dallière se retira (1939) d'*Esprit et Vie* et abandonna sa position dominante au sein du réveil pentecôtiste[94].

Après la guerre, Dallière fonda l'Union de prière à Charmes-sur-Rhône en 1946. Il demeura pasteur à Charmes et dirigea l'union jusqu'à la mort de sa femme en 1967. A partir de ce moment et ce jusqu'à sa mort en 1976, Dallière voua toutes ses forces à l'Union de prière. Fort de son expérience, il put servir le mouvement charismatique en pleine expansion, un mouvement qui répondait plus précisément à sa perception d'un renouveau de l'Eglise[95].

D'où la conclusion de Thoorens : "Et si Scott n'était pas venu !"[96]. L'analyse est simpliste ! La tragédie est que les deux expressions du mouvement, l'une bénéficiant d'une construction intellectuelle élaborée et l'autre basée sur l'actualisation de récits de guérison et sur des attentes eschatologiques, ne purent pas trouver de

---

[93] H. Roux, *De la désunion vers la communion*, pp. 80 ss.

[94] L. Dallière, "Lettre ouverte à M. de Worm", *Esprit et Vie* 8/4 (avril 1939), p. 33.

[95] Cf. W. J. Hollenweger, *op. cit.* et F. Lovsky, *op. cit.* Voir aussi, A. et E. Brémond, *Sur le chemin du Renouveau*, Paris, Pneumatèque, 1976.

[96] J. Thoorens, *L'Union de prière de Charmes*, p. 23.

terrain d'entente ni pour un enrichissement mutuel ni pour une coopération et une édification réciproque.

APPENDICE
BIBLIOGRAPHIE DES ECRITS DE LOUIS DALLIERE ENTRE 1922-1932

1922

Peut-on démontrer que l'apôtre Pierre est mort à Rome ? Sujet d'un livre récent de H. Lietzmann, Mémoire de licence, Faculté libre de théologie protestante, Paris, 1922, 118 pp.

1923

"Lettre d'Amérique. Réflexions sur l'unité de l'Eglise et les missions en Chine", *Foi et Vie* 26, 7 (1 avril 1923), pp. 357-367.

"La mort de l'apôtre Pierre et les récentes fouilles de Rome. A propos de l'ouvrage de Hans Lietzmann", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 3,1923, pp. 145-155.

"M. George Santayana et la tradition philosophique de Harvard", *Foi et Vie* 23,20, Cahier B (1 déc. 1923), pp. 373-388.

1925

"Réponse à l'enquête : La jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France", *Foi et Vie* 28,4 (16 fév. 1925), pp. 197-200.

"Le mysticisme de St Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzi", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 5, 1925, pp. 478-485.

Recension de L. Dugas, "Le philosophe Théodule Ribot", *Les grands hommes de France*, Paris, Fayot, 1925, dans *Foie et Vie* 28, 13, Cahier B (1 juillet 1925), pp. 203-204.

1926

"L'anti-judaïsme dans la pensée paulinienne", *Revue de l'histoire des religions* 93, 1926, pp. 264-278.

"La fonction spirituelle du culte", *Foie et Vie* 29,5 (1 mars 1926), pp. 230-237.

"La fonction spirituelle du culte : III. La Loi des intermédiaires", *Foi et Vie* 29,7 (1 avril 1926), pp. 351-360.

"La fonction spirituelle du culte : IV. La Cène et l'unité de l'homme", *Foi et Vie* 29,8 (16 avril 1926), pp. 408-414.

"La prière et le culte", *Foi et Vie* 29,6 (16 mars 1926), pp. 295-304.

1927

"Notes sur une lecture de St Augustin", *Foi et Vie* 30,6 (16 mars 1927), pp. 312-322.

"La réalité de l'Eglise", *ETR*, 1927, pp. 395-441.

"Qu'est-ce qu'une Eglise ?", *Foi et Vie* 30,9 (1 mai 1927), pp. 478-487.

1928

"Cartes idéologiques", *Foi et Vie* 31,8 (16 avril 1928), pp. 428-436.

"De l'expérience à la métaphysique", *Le Semeur* 31,1 (nov. 1928), pp. 1-6, suite dans *Le Semeur* 31,2 (déc. 1928), pp. 45-55.

"La tâche de l'apologétique", *Foi et Vie* 31,14 (1er août 1928), pp. 782-793.

1929

"De la métaphysique au dogme", *Le Semeur* 31,3 (janv. 1929), pp. 121-132.

"Dogme et intelligence", *Le Semeur* 31,4 (fév. 1929), pp. 205-218.

L'état de grâce, Paris, Fédération des étudiants chrétiens, 1929.

"Réalité de la vie intérieure, III. L'état de grâce", *Le Semeur* 31,5-6 (mars-avril 1929), pp. 358-398.

W. E. Hocking. La refonte de la nature humaine, Les Cahiers de Foi et Vie, Paris, Foi et Vie, s. d. (1929), 71 pp.

1930

"La doctrine de la rédemption", *Foi et Vie* 32,10 (1 avril 1930), pp. 481-495.

"L'Eglise et la mission", *Le Semeur* 32,3 (1930), pp. 149-159.

"Le protestantisme de nos jours et la doctrine", *Foi et Vie* 32,22 (15 nov. 1930), pp. 1155-1170.

"Le renouveau réaliste. Gabriel Marcel et son journal métaphysique", *ETR*, 1930, pp. 404-421.

1931

"L'Eglise comme fondement de la réalité humaine", *Le Semeur* 33,4 (fév. 1931), pp. 202-222.

"Examen de l'idéalisme",*ETR*, 1931, pp. 24-48; pp. 137-160; pp. 351-375.

"Figures contemporaines : Gabriel Marcel", *Foi et Vie* 32, 1931, pp. 235-247.

Traduction française de : Willian Ernest Hocking, "Le droit légal à la liberté religieuse", *Le monde non chrétien* 3, 1932, pp. 25-47; l'original : *idem*, "The Ethical Basis Underlying the Legal Right of Religious Liberty as Applied to Foreign Missions", *International Review of Missions* 20, 1931, pp. 493-511.

1932

"La culture de l'esprit et le ministère pastoral", *ETR*, 1932, pp. 377-387.

Hokhma 38/1988, pp. 52-82.

ESSAI SUR LE CORPS À PARTIR DU VÉCU DE LA MOUVANCE PENTECOTISTE
2° partie

Par Serge Carrel,
pasteur stagiaire, Paris

Opérant une reprise théologique de son vécu chrétien, Serge Carrel nous présente ici la deuxième partie de son mémoire de fin d'études. Il a essayé dans Hokhma *37 de donner une définition sociologique de ce qu'il appelle le christianisme oral. Plus loin dans son analyse, il a montré que ce christianisme vivait d'une gestion incarnée de l'"économie" croyante, en valorisant l'entier de la personne humaine et tout particulièrement la corporéité. Fort de cet apport du pentecôtisme, il poursuit maintenant son analyse en examinant la pertinence de cette valorisation du corps par rapport à l'histoire chrétienne et la tradition biblique notamment. Critiquant le peu de place laissé à l'homme "total" dans le christianisme traditionnel, il propose de reprendre la question de l'humain en régime chrétien par le biais de la pneumatologie.*

3. REPRISE DU QUESTIONNEMENT.

3.1. Un homme en crise.

L'homme de cette fin de XXe siècle se découvre en butte à un foisonnement d'idées et de doctrines qui mettent à mal sa dignité. L'essor techniciste de notre Occident, l'acmé d'un matérialisme intransigeant, l'idéologisation de plus en plus forte de nos sociétés, posent la question récurrente de notre humanité. Qu'en est-il de l'homme aujourd'hui ?

Une telle question se double d'une crise de la rationalité; un certain paradigme de la raison occidentale est fortement mis à mal; on parle de déshumanisation de la pensée facilitant les manipulations idéologiques[1]. Max Horkheimer parle, lui, d'une maladie qui affecte la raison, "elle se formalise au fur et à mesure qu'elle se subjectivise"[2]. On la considère comme une faculté intellectuelle de coordination dont l'efficacité peut être augmentée. Réduite à un simple instrument, la raison renonce à tout but transcendant la société. "Une telle abnégation engendre la rationalité en ce qui concerne les moyens et l'irrationalité en ce qui concerne l'existence humaine"[3]. Une chose est acquise : la raison doit avouer qu'elle a vécu d'une illusion lorsqu'elle s'est crue éternelle. La pérennité de la rationalité est un leurre, il faut avouer la relativité historique de tous les grands idéaux[4].

On sait aussi la société contemporaine en mal de D(d)ieu(x); le discours sur la "mort de Dieu" a fait place à un foisonnement anarchiquement polymorphe de religiosité marginale, surgissement qui témoigne d'une gestion défectueuse de la question de(s) D(d)ieu(x) dans la modernité. Qu'en est-il de l'homme et de sa croyance ? En symbiose avec l'élite intellectuelle, le christianisme occidental n'a-t-il pas été victime d'un aveuglement quant au religieux et donc à l'humain fondamentalement ?

3.2. Quelle est la pertinence de l'humain en foi chrétienne ?

Dans une telle conjoncture on découvre que les grands théologiens de ce siècle — les partisans de la théologie dialectique notamment — ont eu passablement de peine à penser les positivités, l'institution tout comme l'économie du croire. Valorisant fortement un geste de rupture, ces théologiens ont aussi saisi l'homme de manière abstraite, comme inscrit dans un régime où l'intellectualité est reine. Fort difficile est alors son insertion dans un ordre réel de la rédemption et de l'eschatologique; pour tout dire le protestantisme traditionnel sous-estime la pluralité dans l'expression et la saisie de la foi et néglige ce qu'il y a de profondément humain dans le religieux.

---

[1] Voir aussi P. Gisel, *Croyance incarnée*, Genève, Labor et Fides, 1986, pp. 30ss.

[2] M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 17.

[3] *Ibidem*, p. 103.

[4] *Ibidem*, p. 188.

"Le renouveau charismatique et le pentecôtisme classique ont redécouvert des dimensions du religieux, de l'humain et de la créativité qui, jusque-là, soit étaient inconnues dans le christianisme occidental, soit étaient refoulées dans les sectes"[5]. W. J. Hollenweger n'est pas seul à penser cela, John V. Taylor prône aussi une prise en compte de ce que ce christianisme a de spécifique : il est en effet au bénéfice de la redécouverte que "toute parcelle et tout processus de l'existence matérielle peut témoigner de l'activité de Dieu"[6]. Face au protestantisme qui majore la cérébralité et qui se fait le champion de la scripturalité, le pentecôtisme met en avant une manière orale de vivre la foi, qui intègre la polyphonie de l'être humain.

Par delà les impasses et les crispations propres à ce mouvement, le christianisme oral nous interpelle sur la réalité de l'homme devant Dieu : qu'en est-il de notre économie du croire ? Nous avons dit plus haut l'humain en crise, quelle pertinence accordons-nous à des saisies non rationnelles et même non conceptuelles du salut ? Le discrédit jeté sur certaines pratiques de cette mouvance a souvent été fait à la légère, que penser, par exemple, d'une mise en avant de la corporéité comme lieu d'"expérimentation" de la croyance ?

3.3. Une gestion exemplaire de la corporéité en tradition chrétienne : la danse.

On a souligné plus haut l'aspect polymorphe de la proclamation évangélique, cher au christianisme oral ; recourir à la narration et au témoignage comme mode d'expression du discours théologique est en passe de recouvrer une certaine pertinence dans les milieux théologiques. Dans une configuration intellectuelle où le récit et la narration sont des objets d'étude prisés, le théologien redécouvre la richesse de la tradition évangélique qui déploie en langage narratif la

---

[5] W. J. Hollenweger, "Professor Unrat auf der Suche nach dem "vergessenen Glaubensartikel" in der pfingstlichen Theologie", in H.W.Heidland..., *Die charismatische Erneuerung und die Kirchen*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1977, p. 43.

[6] J. V. Tyalor, *Puissance et patience de l'Esprit*, Paris,DDB, 1977, p. 258. Voir aussi : Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, tome 2, p. 200. "Le pentecôtisme remet dans la vie ordinaire des Eglises l'exercice de zones de l'homme négligées dans une religion excessivement organisée et cérébrale".

figure de l'homme Jésus. Il suffit pour cela de penser aux travaux de J. B. Metz[7], de E. Jüngel[8] et bien entendu de W. J. Hollenweger[9].

Valoriser la narration ne va pas sans un questionnement sur le bien-fondé de l'émotion dans la réception du salut, et par delà sur le corps et la préhension de la foi opérée par le corps. On a déjà vu la glossolalie comme pratique linguistique qui réhabilite une expression non cérébrale de la foi. Dans le même ordre d'idées, nous nous étendrons plus amplement ici sur la danse.

La danse participe au destin réservé au corps en tradition chrétienne. On connaît la crispation idéologique à propos de la sexualité[10], la danse ressort à la même conjoncture. J. G. Davies, dans son *Liturgical Dance*, témoigne de cette ambivalence de la tradition chrétienne à l'égard du corps. Intégrée dans de nombreuses religions antiques comme support de la louange adressée à Dieu (cf. Ps 149,3), la danse est très tôt perçue dans le christianisme patristique comme idolâtrie. Les propos musclés de Jean Chrysostome le montrent bien :

> "Car le démon se trouve partout où il y a de la danse. Dieu ne nous a pas donné les pieds pour un usage si honteux, mais pour marcher avec modestie. Il ne nous les a pas donnés pour fauter comme ces animaux qui bondissent..., mais pour avoir place dans le choeur des Anges. Si le corps est déshonoré par ces démarches indécentes, combien l'âme l'est-elle encore davantage. Les danses sont les jeux des démons"[11].

Pour lutter contre l'emprise d'un Bas-Empire décadent, "le christianisme, dans sa condamnation de ce monde pourrissant, englobera les arts reflétant cette décomposition"[12]. Les schèmes néo-

---

[7] "Petite apologie du récit", *Concilium 85*, 1973 (mai), pp. 57-69. Dans le même numéro voir aussi l'article de H. Weinrich sur la théologie narrative.

[8] *Dieu, mystère du monde*, tome 2, Paris, Cerf, 1983, pp. 121ss.

[9] W. J. Hollenweger a publié de nombreux textes narratifs en allemand; en français voir : "Le dernier repas, une liturgie eucharistique, narrative et théâtrale", *Hokhma 32*, 1986, pp. 1-11.

[10] E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979.

[11] Jean Chrysostome, *Homélies qui contiennent son commentaire sur tout l'évangile de saint Matthieu*, trad. de Paul Antoine de Marsilly, Lyon, 1685, vol. 2, Sermon 48, p. 431.

[12] R. Garaudy, *Danser sa vie*, Paris, Seuil, 1973, p. 30.

platoniciens qui marquent la pensée de l'élite de cette époque, ne font alors que renforcer l'hostilité du christianisme vis-à-vis de la réalité corporelle : la danse doit être bannie de la vie chrétienne, car elle est "démonstration de la déliquescence du corps"[13].

Cette raideur à l'égard de la corporéité peut trouver des justificatifs contextuels, toutefois il faut bien reconnaître qu'une telle saisie du corps a perduré dans la tradition chrétienne. La Réforme n'a fait que réitérer ce credo-là en condamnant vigoureusement ce mode d'expression corporel par la bouche de Calvin notamment et par Lambert Daneau dans son *Traité des danses*[14]. Le puritanisme, l'accent fort de toute la pensée occidentale sur la cérébralité... n'ont fait que renouveler une méfiance fondamentale de l'occidental à l'égard de la réalité corporelle.

A son histoire de la condamnation de la danse dans l'église, J. G. Davies joint une histoire de l'appréhension positive de celle-ci en chrétienté. Quoique largement minoritaires dans le monde patristique, des voix se sont tout de même élevées pour revaloriser au nom du Dieu chrétien un tel mode d'expression corporelle; parmi elles, celle de Clément d'Alexandrie[15] et d'Ambroise qui voyait en David dansant devant l'arche, non pas quelqu'un de débauché mais quelqu'un qui associait, bien à propos, son corps à une activité religieuse[16]. Au Moyen-Age, les condamnations de la danse par des conciles sont restées souvent vaines; le regain de popularité d'une telle pratique n'a fait que croître dans certaines couches de la population, pour les danses de la mort surtout.

Au XIXe les shakers américains, une minorité religieuse issue des quakers, réhabilitent la danse et l'intègrent dans leur pratique liturgique. Et c'est au XXe siècle que, de par son implantation dans d'autre cultures, le christianisme occidental se voit forcé de réévaluer sa position face à la danse. On réapprend que "la danse est manière d'exister, pas simplement jeu mais célébration, participation et non spectacle, elle est nouée à la magie et à la religion, au travail et à la fête, à l'amour et à la mort"[17].

---

[13] J. G. Davies, *Liturgical Dance*, an Historical, Theological and Practical Handbook, London, SCM Press, 1984, p. 25.

[14] Pour tous les détails bibliographiques, se rapporter à J. G. Davies, *idem*.

[15] *Ibidem*, p. 38.

[16] *Ibidem*, pp. 40s.

[17] R. Garaudy, *Danser sa vie*, p. 13. Pour une plus ample réflexion sur la danse en régime chrétien voir : H.-M. Lander, *Tanzen will ich*,

La destinée de la danse, exemplaire à plus d'un titre, pose en premier lieu la question de la gestion de la corporéité en économie chrétienne. Vivons-nous d'un christianisme sans corps, dépourvu de toute in-carnation ? Dans un monde où un courant corporéiste s'exprime dans des champs multiples, faut-il voir là un retour de Dionysos ou une véritable résurrection de la corporéité ? Nullement à l'abri de dérives idéologiques, le christianisme contemporain interpellé qu'il est par le christianisme oral, doit s'interroger sur la place qu'il laisse au corps dans le vécu de la foi. Nous nous expliquerons avec notre propre tradition en développant ce point dans une partie subséquente à partir de Nietzsche comme critique d'une chrétienté sans corps.

3.4. Un homme à l'égide de l'Esprit ?

Par delà toute réflexion sur le corps et l'économie du croire en foi chrétienne, se trouve posée la question pneumatologique. Nous avions dénié au pentecôtisme traditionnel un apport décisif sur ce terrain-là; qu'il mette en valeur une manière incarnée de vivre la foi, nous l'attestons ! Toutefois son recours à la pneumatologie pour légitimer ce vécu corporel est souvent déficient, il plonge le Saint-Esprit dans une sphère extra-mondaine, isolée de toute véritable incarnation. Cette forme d' "extrinsécisme" sacralise des arrière-mondes et peut plonger ces mouvements dans des univers spiritualistes où toute prise en compte du réel est bannie !

Revaloriser le corps ne va donc pas sans déploiement pneumatologique. Cependant il faut bien reconnaître les carences du penser théologique dans ce "domaine, largement négligé par la théologie traditionnelle"[18] occidentale. Penser l'humain à l'égide de l'Esprit ne va pas sans faire difficulté, puisqu'il faut faire face à une concentration christologique qui a souvent borné fortement toute réflexion anthropologique, et bien entendu théologique. Sortir d'un certain "christomonisme" ne va pas sans sueur et donc sans risques...

Voir dans nos corps un lieu où Dieu intervient, percevoir la corporéité comme le lieu possible d'une épiphanie, est-ce pertinent en

---

Bewegung und Tanz in Gruppe und Gottesdienst, München, Verlag Pfeiffer, 1983; R. Russ, (éd.) *Gott bei den Tänzern und Narren*, Trier, Paulinus Verlag, 1980.

[18] K. Blaser, *Esquisse de la dogmatique*, Lausanne, Fac. de Théologie, 1985, p. 82.

régime chrétien ? Penser l'homme comme inscrit dans une *kainè ktisis*, n'est-ce pas là quitter le terrain de prédilection d'un certain protestantisme qui vit d'une *theologia crucis* et condamne toute *theologia gloriae* ? Voir l'Esprit qui est *zôopoioun* (Jn 6, 63) comme celui qui donne et qui soutient toute vie véritable, a certainement des conséquences sur notre penser du corps, lesquelles ? Ce sera là, bien modestement, l'objet de notre avant-dernière partie.

4. LE CORPS EN RÉGIME CHRÉTIEN

4.1. Nietzsche, critique d'un christianisme sans corps.

Nietzsche, ce détracteur virulent de la foi chrétienne, suscite toujours encore des vagues qui déferlent avec violence sur notre penser de chrétien. Vagues rudes ! qui font naître un questionnement souvent fécond sur les prémisses et les orientations du penser de ceux qui se revendiquent de Jésus-Christ. Malgré cela lire Nietzsche dans le cadre d'une réflexion chrétienne fait problème à plus d'un. "N'a-t-il pas préparé les soubassements idéologiques à l'extension du nazisme ?" Un penseur suscite les hérésies qu'il mérite, dit-on parfois... Avant toute chose, nous voulons voir en Nietzsche la figure paradigmatique, en modernité, d'un détracteur d'un certain christianisme; c'est à ce titre qu'il est quelqu'un de fort pertinent pour notre débat théologique. La philosophie de Nietzsche est une interrogation au coeur du christianisme contemporain; "le chrétien en recherche d'intelligence de sa croyance ne peut pas ne pas croiser une pensée aussi critique"[19].

Nietzsche participe du mouvement de riposte anti-hégelienne qui marque toute la philosophie du XIXe. De Marx à Kierkegaard, de Schopenhauer à Nietzsche, tous ces philosophes se font les apôtres d'une rescendance de la pensée occidentale dans la vie, dans la singularité... C'en est terminé des grandes envolées idéalistes ! "Dieu est mort !... c'est nous qui l'avons tué"[20]; ce slogan gravé au fronton de l'oeuvre de Nietzsche inscrit résolument son auteur dans un athéisme militant. L'affirmation de la mort de Dieu ne se réduit pas à une pure constatation psychologique; elle est plutôt l'axiome de base qui permettra au prophète de Sils-Maria d'interpréter la totalité de l'homme et du monde. En affirmant que "Dieu est une pensée qui rend

---

19 Y. Ledure, *Lectures "chrétiennes" de Nietzsche*, Paris, Cerf, 1984, p. 18.

20 F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 138.

tordu tout ce qui est droit"[21], Nietzsche récuse aussi bien la tradition métaphysique que le christianisme qui souvent la nourrit. C'est dans la vie que réside la réalité élémentaire, les au-delà de l'idéalisme ne sont que les volatilisations de la réalité véritable : la vie.

Pour Nietzsche le Dieu des chrétiens n'est que le Dieu des faibles, antithèse de la vie[22]. "La conception chrétienne de Dieu — Dieu conçu en tant que Dieu des malades, Dieu araignée, Dieu esprit —, c'est là une des conceptions de Dieu les plus corrompues qui aient jamais été formées sur terre; elle constitue peut-être même le plus bas étiage dans l'évolution déclinante des types divins"[23]. Ce Dieu-là muselle, brime, avilit la vie.

La foi et la morale sont soumises à l'évaluation généalogique qui se propose de remonter à leur origine pulsionnelle cachée. Celle de la foi se trouve dans les sentiments extrêmes et contradictoires de puissance qui surprennent l'homme, de sorte qu'il se saisit comme un phénomène étranger. "La religion est une sorte de sentiment de peur et d'effroi devant soi-même.. Mais c'est tout autant un sentiment extraordinaire de bonheur et de supériorité"[24]. La morale, elle, est née de l'"instinct de cruauté"[25] qui, n'arrivant plus à s'exprimer vers l'extérieur, se retourne contre la vie et la condamne tantôt secrètement, tantôt de manière directe; elle est instinct de dénégation de la vie. D'ailleurs "le saint agréable à Dieu est le castrat idéal..."[26]. C'est ainsi qu'au crucifié, Nietzsche opposera Dionysos, le dieu du "oui intégral à la vie multiforme"[27]. Tous les idéaux doivent donc être ramenés à la réalité corporelle, ils sont le langage chiffré du corps et ont leur origine dans le corps.

On a dit plus haut la rescendance dans la vie qui survient dans la riposte anti-hégélienne, cette rescendance passe chez Nietzsche par une forte mise en valeur du corps. Dans un monde sans Dieu, Nietzsche se

---

21 *Idem, Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971, p. 101.

22 Cf. *idem, L'antéchrist*, O.P.C., Tome VIII, Paris, Gallimard, 1974, pp. 174ss.

23 *Ibidem*, p. 175.

24 F. Nietzsche, cité par H. Küng, *Dieu existe-t-il ?*, Paris, Seuil, 1981, p. 468.

25 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Tome VIII, O.P.C., p. 321.

26 *Ibidem, Crépuscule des idoles*, p. 85.

27 P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, p. 560.

fait pionnier de la promotion de la corporéité[28] et du sensible qui vont fixer l'unique espace vital de l'homme.

"Leib bin ich ganz und gar !" ce slogan qui retentit dans "Les contempteurs du corps"[29] rend au mieux le renversement qu'opère Nietzsche par rapport à la vision traditionnelle du corps. La représentation métaphysique est en effet marquée constamment par un dualisme, schème qui structure l'ensemble de son édifice. Il y a dualité entre le visible et l'invisible, l'humain et le divin, le mortel et l'immortel, l'apparent et le réel... Le dualisme structure jusqu'à la conception de l'homme en inscrivant en lui une scission entre ce qui est du corps et ce qui est de l'âme. Un tel distinguo induit la négation de l'élément corporel ou sensible, en faveur "d'une sphère autonome de l'âme, du suprasensible"[30]. Alors "la réduction du corps à l'insignifiance est la condition de toute métaphysique... la supercherie dualiste cache une volonté impérialiste d'imposer une seule réalité, celle qui n'est pas immédiatement donnée dans la sensibilité"[31].

"Leib bin ich ganz und gar und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe"[32]. Tout commence donc par le corps, que l'on soit un "prêcheur d'arrière-mondes" ou un partisan du surhumain; la réalité première est l'instance corporelle, le soi. "En ton corps il est plus de raison qu'en ta meilleure sagesse"[33], et c'est le soi qui incline ton moi tant à l'estime qu'au mépris de ton corps. Vous, les contempteurs du corps, "votre soi veut mourir et se détourne de la vie"[34].

"Corps suis je, tout et totalement, et rien outre"[35]. Avec raison Y. Ledure décortique cette phrase et en effectue une exégèse minutieuse[36]. Trop longtemps en effet, on a sous-estimé l'importance de la matérialité du texte de Nietzsche pour son projet

---

[28] Cf. J. Maisonneuve, ..., *Modèles du corps et psychologie esthétique*, Paris, PUF, 1981, pp. 14s.

[29] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 45.

[30] Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu, Paris, Desclée, 1975, p. 38.

[31] *Ibidem*.

[32] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe Band 4, "Also sprach Zarathustra", Munich, dtv, de Gruyter, 1980, p. 39.

[33] *Idem*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 46.

[34] *Ibidem*.

[35] La traduction est de Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, p. 39.

[36] *Ibidem*, pp. 38-53.

philosophique[37]. Sobre, simple, dépouillée, une telle affirmation dans sa polyphonie fait écho au *cogito* cartésien. La mise en évidence du mot "corps" dessine le terrain sur lequel va se déployer le propos. Premier, le sujet ne l'est plus car la pensée consciente — “la petite raison" — perd son statut d'instance privilégiée et créatrice.

"Corps suis je" subvertit la structure grammaticale traditionnelle en laissant indécis le sujet de ce groupe verbal. "Ainsi ce n'est ni "je" qui suis "corps", ni "corps" qui est "je" ", il faudra plutôt dire : "corps suis, je suis"[38]. Le verbe "être" en juxtaposant ces deux réalités, les inscrit simultanément dans un espace unique pour tout exister humain; est récusée ainsi toute vision dualiste de l'être humain et par là advient un nouvel espace où le corps, "ganz und gar", règne. Intégral et autonome, cet espace corporel "occupe tout l'espace humain; cet espace est je"[39]. Et parce que le corps est tout, il n' a rien au-delà du corps, il n'y a rien "outre-corps" ("und nichts ausserdem").

Le monisme de Nietzsche n'est pas suppression de ce qui traditionnellement avait trait au Logos, mais rappel que cette réalité s'inscrit et prend racine dans le corps. L'intellect et le corps ne font qu'un; toutefois, il s'agit là d'une unité plurielle. Puisque le corps est ce par quoi tout commence, l'intellect ou l'esprit "ne sont qu'outils et jouets"[40] qui, en opérant une réduction, introduisent l'unité et, par là, ne rendent plus justice au caractère pluriel de la réalité, qu'elle soit corporelle ou non. "Le corps tout entier pense et la conscience n'en est qu'un accident"[41].

Lieu pluriel où tout commence, le corps n'en demeure pas moins un lieu intermédiaire; entre le pluriel absolu du chaos du monde et la simplification absolue de l'intellect, la réalité corporelle est l'endroit où tout s'articule, modèle d'une unité-pluralité. "Multitude univoque"[42] dont la pluralité est insaisissable, le corps est une polyphonie une et une unité polyphonique. Il est texte, métaphore, où se dit l'opacité et l'épaisseur du monde.

La rescendance que Nietzsche opère dans la vie et dans le corps, dit son refus d'identifier la pensée au réel, de voir se résorber le signifié

---

[37] E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1968, pp. 21-33.

[38] Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, p. 45.

[39] *Ibidem*, p. 46.

[40] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 45.

[41] E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, p. 284.

[42] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 45.

dans le signifiant. Critique de l'idéalisme, le prophète de Sils-Maria a recours à la thématique corporelle pour montrer le renversement qu'il opère en faveur de la réalité fondamentale, complexe et plurielle. En effet la réalité est toujours plus que ce que le concept peut saisir.

La récusation du dualisme et de sa désertion du corps qu'établit Nietzsche, vaut pour la métaphysique tout comme pour le christianisme qui n'est rien d'autre qu'"un platonisme pour le peuple"[43] ! Notre développement sur le corps en régime chrétien, trouve là un jalon interpellateur important : nous avions dit le christianisme oral valorisant fortement un vécu corporel et nous trouvons chez Nietzsche une critique d'un Occident desserti de la corporéité. Quelle conception du corps et donc quelle structuration de l'homme prévaut en foi chrétienne ? Valoriser l'intériorité aux dépens de ce qui a trait au corps; n'est-ce pas là une réduction anthropologique injustifiable ? Il importe donc de mettre à jour les accomodements pervers dont la théologie s'est contentée en s'inscrivant soupçonneuse de la réalité corporelle.

Lorsque Nietzsche décrit le christianisme comme la "forme d'hostilité mortelle à la réalité, jamais surpassée jusqu'à présent"[44], il en a tant au vécu de la foi qu'au Dieu qu'elle entend servir. Il y a étroite dépendance entre notre conception de Dieu et notre inscription en corporéité de sorte que l'intrication d'une telle problématique requiert un développement des deux pôles qui constituent ce schème. Il faudra donc creuser et le pôle "corps", et le pôle "Dieu", en se demandant si en soi le Dieu chrétien est hostile à la vie, si la foi chrétienne milite pour une désertion des potentialités propres à la vie des hommes.

4.2. La vision du corps dans la tradition biblique.

"La civilisation occidentale a beaucoup plus cédé à la tentation spiritualiste qu'à la tentation matérialiste..."[45]. C'est à coup sûr en train de changer radicalement ! Toujours est-il qu'il nous paraît important de voir dans quelles mesures la tradition biblique renferme une hostilité à l'égard du corps. Face aux critiques de Nietzsche contre un christianisme désincarné, quelle est la saisie de l'homme en

---

[43] *Idem*, *Par-delà le bien et le mal*, O.P.C., Tome VII, p. 18.

[44] *Idem*, *L'Antéchrist*, O.P.C., Tome VIII, p. 186.

[45] G. Morel, *Nietzsche*, Création et Métamorphoses, Tome III, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 117.

tradition biblique, y-a-t-il une place pour une vision anthropologique dualiste ?

Surprise il y a, lorsqu'on constate qu'en hébreu il n'existe pas de terme pour désigner exclusivement le corps ou la corporéité. Contrairement au monde grec l'homme ne sera jamais l'objet d'une recherche en soi qui déboucherait sur une partition dichotomique ou trichotomique. Fondamentalement l'homme est un être en relation, ce qui aboutit à une anthropologie plus attachée à saisir la totalité qu'à partifier le réel en substances séparées. Dans la pensée hébraïque, inscrite qu'elle est sur un arrière-fond dynamique, "l'homme est de part en part un être relationnel; le cadre d'expression de cette relationalité est sa corporéité"[46].

Que l'on prenne *bâsâr*, *léb*, *néphèsh*, ces trois concepts essentiels de l'anthropologie hébraïque sont tous orientés de telle sorte qu'ils qualifient la totalité de l'être humain. Synecdoques, ils renvoient tous originairement à une partie bien précise du corps, mais servent la plupart du temps à désigner l'être humain dans son entier avec un éclairage particulier. Ce vocabulaire n'est pas pensable en tant qu'abstraction, il a bien plus un caractère imagé, évitant de figer par trop les appellations.

Aussi modeste que puisse être un tel survol du champ sémantique des termes de l'anthropologie vétérotestamentaire, il atteste tout de même une profonde différence avec la pensée platonisante que décriait Nietzsche : la pensée hébraïque témoigne d'un attachement à mettre en valeur le caractère dynamique et relationnel de la réalité alors que le monde grec opte pour une réflexion sur l'être, sur l'en-soi du réel. Le corps n'est donc nullement connoté péjorativement; parce que l'homme est créé de la poussière, il vit sa relation à Dieu en tant que corps dans une altérité irréductible.

Bien que l'univers culturel dans lequel se déploie le christianisme primitif soit fort différent, le jugement porté sur le corps dans le NT ne diffère guère de celui de l'AT. La Bonne Nouvelle du Royaume que proclame Jésus, n'a rien de spiritualiste; elle est prise en charge de l'homme dans la totalité de son existence. C'est ainsi que Jésus officiera comme thaumaturge scellant par là le Royaume qui vient, dans les corps. En rompant avec des interdits comme la fréquentation des lépreux et des prostituées, il n'hésitera pas à les toucher ou à se laisser toucher : le salut s'inscrit alors dans le corps à corps de la

---

[46] M. Krieg, H. Weder, *Leiblichkeit*, Zurich, TVZ, Theologische Studien 128, 1983, p. 9.

rencontre. Mentionnons encore brièvement l'institution de la cène qui, en associant la foi à un geste de manducation et de succion, souligne cette polyphonie du message du Christ. Avec Jésus, il y a à boire et à manger, à toucher et à sentir, à dire et à entendre, à voir et à méditer...

Le terme *sôma* (corps) dans les écrits de Paul recouvre un champ sémantique assez vaste. Dans l'épître aux Romains (8,23), Paul parlera d'*apolutrôsis tou sômatos*, expression qui dit le "pas encore" du nouvel éon : inscrit en nouveauté de vie, l'homme n'est pas à l'abri de l'asservissement, il vit d'une liberté accordée par grâce qui cependant demeure toujours menacée. En Rm 7,24 le corps — *sôma tou thanatou toutou* — est ce en quoi les puissances d'auto-affirmation et d'aliénation que sont la mort et le péché se manifestent. Le corps n'est toutefois nullement dévalué puisque constamment dans son débat avec les Corinthiens, Paul en appelle à une inscription du salut dans la totalité de l'existence humaine; en effet, "votre corps loin d'être quantité négligeable, est le lieu et l'instrument de l'honneur dû à Dieu"[47].

Brièvement on mentionnera encore le thème du corps dans sa relation avec la résurrection des morts (1 Co 15, 35ss.). En opposant le *sôma psuchikon* au *sôma pneumatikon*, Paul dit bien qu'il ne saurait se représenter l'existence future autrement que de manière corporelle. Une existence dans la gloire n'est pensable que corporellement. "Dieu est donc constitutif de la corporéité humaine"[48], jusqu'à l'heure de la mort où l'être humain est rapporté totalement à Dieu, son Créateur.

La pensée biblique, tant vétérotestamentaire que néotestamentaire, n'a rien à voir avec un platonisme vulgaire, qui déprécierait la réalité corporelle au profit d'arrière-mondes dans lesquels se trouverait la vraie vie. Militant pour l'inscription du salut dans la réalité créaturelle, pour une prise en compte éthique du réel, le christianisme primitif s'oppose par là à la gnose et à toute fuite hors du réel qu'est la corporéité.

4.3. Incidence de la conception de Dieu sur le penser de la corporéité.

Nous avons vu que la tradition biblique ne renfermait nulle dépréciation principielle de la corporéité et qu'un dualisme où le pôle

---

[47] Chr. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, CNT, 1979, p. 86.

[48] M. Krieg, H. Weder, *Leiblichkeit*, p. 45.

corporel serait prétérité ne rendait aucunement justice à la vision de l'homme propre au christianisme primitif. Le dualisme récusé par Nietzsche valorise le pôle Dieu-âme et déprécie l'ordre du corps et de la contingence; quelles incidences chacun de ces pôles a-t-il sur l'autre, quels rapports entretiennent-ils l'un avec l'autre ? Lorsque l'on dit que Dieu s'incarne, quelles conséquences faut-il en tirer pour notre penser du corps ?

L'ensemble de la question du corps ne peut être distrait de la question de l'absolu, d'ailleurs "on peut dire que le corps est compris comme l'absolu est conçu, alors même que Dieu est nié, alors même que concevoir est révoqué"[49]. Toute la tradition métaphysique est marquée par ce lien insécable : notre corps est vécu et compris, assumé et divisé, récusé et déserté... selon la conception de l'absolu pour laquelle nous penchons. Ainsi, si la transcendance échappe par principe à toute relation, à toute détermination, si elle est inaccessible à toute pensée, notre vie, notre corps, avec son cortège de pulsions, est hors jeu, il est étranger au divin.

Platon est exemplaire de la thèse de C. Bruaire. On connaît le dualisme récurrent qui modèle la pensée du disciple de Socrate. Le sens s'oppose au sensible, l'être au devenir, le mortel à l'immortel, le corps à l'âme, l'humain au divin..." Ce qui est divin, immortel, intelligible... possède toujours son identité à soi-même; voilà à quoi l'âme ressemble le plus. Ce qui est humain, mortel, non intelligible... ce qui jamais ne demeure identique à soi-même, voilà en revanche à quoi le corps ressemble le plus"[50]. La dualié est inscrite au coeur de l'homme entre l'âme impersonnelle et le corps individuel. Une telle union en l'homme porte préjudice à l'âme qui se trouve exilée et privée de statut divin. Le salut — retour au parfait — n'est possible que par la "conversion de l'attention" qui débouche sur "la connaissance achevée qui est salut et qui n'a point d'au-delà puisqu'elle est coïncidence parfaite avec le divin"[51].

Dieu, dans tout cela, c'est le concept, l'Idée qui confère à qui la saisit la substance même de sa divinité. Il n'a aucune part avec l'indécis, le variable; il est dépris de la génération et de la corruption et se suffit à lui-même dans son inaltérable identité. "Dieu est indéterminé, sans voix ni visage, il impose au désir du salut la

---

[49] C. Bruaire, *La philosophie du corps*, Pairs, Seuil, 1968, p.10.

[50] Platon, *Oeuvres complètes*, Tome IV, Phédon. Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 42. Nous avons repris ici la traduction de Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, pp. 34ss.

[51] C. Bruaire, *La philosophie du corps*, p. 29.

destitution de toute relation au devenir, à l'histoire, à la chair"[52]. Le corps est ainsi déserté, il est récusé.

La pensée de Descartes est également symptomatique de cette accointance entre le penser du corps et la conception de l'absolu. En fondant le sujet dans le *cogito* qui est acte de juger, Descartes introduit dans sa philosophie un dualisme entre substance pensante et chose étendue. Il n'y a donc pas d'identité entre mon corps et le "je" fondé par le *cogito*, car "si mon corps était moi, si j'étais mon corps, je serais incapable de prendre distance et de m'opposer activement à l'objet"[53]. C'est ainsi que le sujet oppose son unité propre comme acte indivis, à la multiplicité des affects de sorte que son unicité se détache de la forme individuelle du corps. L'individualité vivante est donc niée par le dualisme de principe fondé sur l'opposition intra-subjective de moi et de mon corps.

Toutefois, l'autonomie conquise du sujet dépris de sa propre chair, ne va pas sans la liberté qui le constitue de part en part. Liberté singulière, elle est cependant conçue d'après le modèle de la toute et indifférente liberté divine. "C'est... à partir de la conception mère, matricielle, de l'absolu singulier, absolument libre en sa toute puissance, que se développe la réduction de l'être substanciel de l'homme au sujet libre...[54]" Le Dieu de Descartes, c'est le Dieu de toutes les perfections, l'être nécessaire qui permet à l'homme de s'assurer lui-même, le *Deus supra nos* sans faiblesse ni défience, donc purifié de toute réalité corporelle.

L'intrication de la conception de l'absolu et de la question du corps illustrée chez Platon et Descartes, montre qu'il n'y a pas de "salut" pour le corps sans un examen sérieux de cet absolu, qui préside à la désertion de la réalité corporelle. Le Dieu de Descartes et de Platon, quoiqu'appréhendé de manière différente, jouit d'un attribut constant : il est étranger à l'humain, il n'a rien à voir avec la contingence et la caducité.

Nietzsche, lorsqu'il proclame la mort de Dieu, dit la compromission trop longue du christianisme avec une vision de Dieu propre à la métaphysique. Dieu est mort ! Oui ! Le penser qui associe nécessairement l'existence à l'essence de Dieu — typique chez Descartes et caractéristique de la modernité — rend toute idée de Dieu caduque. En effet, il est marqué d'une aporie : faire dépendre Dieu de

---

[52] *Ibidem*, p. 32.
[53] *Ibidem*, p. 91.
[54] *Ibidem*, p. 111.

notre pensée. "Parce que le "je pense" doit en même temps garantir un "je suis" et sur ce fondement garantir ensuite l'existence en général, le "je pense" humain devient le garant de l'existence de l'essence divine bien que celle-ci soit située absolument au-dessus de la pensée"[55]. Au nom d'un sujet pour lequel il sera impossible de penser l'essence de Dieu, Nitzsche proclame la fin de son existence.

"Il y a chez Nietzsche un programme sous-jacent de guérison du christianisme historique..."[56], en effet le prophète de Sils-Maria force la théologie à reconsidérer les prémisses de sa conception de Dieu à partir des textes bibliques et de la critique nietzschéenne de la dérive théiste. En renonçant à penser un Dieu caractérisé par une absoluité qui lui proscrit tout contact avec le passager — exemplaire chez Platon et chez Descartes —, les chrétiens doivent résolument se tourner vers l'homme Jésus, Parole faite chair, Dieu dans un corps (incarné), l'homme en qui s'atteste l'union de Dieu avec ce qui passe.

Méditer sur l'incarnation et ses conséquences pour le penser de Dieu ne va pas sans un rappel de certaines formules de Jean : "le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire..." (1,14). Toute la conception johannique de l'incarnation de Dieu dit un fossé avec un schème métaphysique qui place l'homme en continuité avec la substance, sans inscription dans un régime d'altérité. Que ce soit chez Platon ou chez Descartes, Dieu et l'homme sont pensés sur un arrière-fond peu ou prou homogène, on cherchera en l'homme ce qui mérite le label "divin" — l'âme ou la liberté — et la contingence, et la finitude seront récusées, parce qu'indices du néant auquel est soumise toute existence. Le passager n'est pas rien que négateur, il renferme en lui un possible, un à-venir, des potentialités..." L'être, pour la théologie chrétienne, est positivité; créé par un Dieu autre, l'être ressortit à l'advenir et au don"[57].

Donc dire de Dieu qu'il s'incarne, c'est dire une entrée en finitude, c'est parler d'un Dieu qui assume les contingences et qui, en Jésus-Christ, subvertit les pesanteurs. Le corps n'est donc nullement déserté au profit d'un ailleurs paradisiaque, mais il est saisi dans son ambivalence et devient un lieu où l'homme déploie ses potentialités face au Dieu autre. Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ et le corps

---

[55] E. Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, Tome I, Paris, Cerf, 1983, p. 158.

[56] A. Dumas, "Nietzsche déçu de Jésus", *Hokhma* 2, 1976, p. 5.

[57] P. Gisel, *La création*, Genève, Labor et Fides, 1980. p. 248. Voir aussi : J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 29, 31, 33.

de Jésus est le lieu du salut du monde, où transparaît à la fois une assomption et un jugement de notre humanité. La finitude, le corps se fait structure d'accueil où le Dieu radicalement autre manifeste sa présence, il est *le* lieu théophanique.

4.4. Le corps en régime chrétien.

Notre démarche généalogique autour du thème du corps nous a fait découvrir que le christianisme qui désertait la réalité corporelle, recelait des accomodements pervers avec une certaine tradition onto-théologique. Le penser biblique n'étant lui-même nullement sujet à une telle dépréciation, il faudra maintenant déployer positivement la thématique du corps à partir de la conception d'un Dieu qui s'incarne et qui assume la contingence par son Fils, Jésus-Christ, jusque dans la mort à la croix.

Les visions dualistes de l'homme que nous avons développées, renfermaient une homogénité entre le divin et l'humain, geste mortifière puisque prétéritant systématiquement la réalité corporelle. En fait, la question ontologique surgit au premier plan : penser l'être en continuité avec le divin n'a pas sa place en régime chrétien. Le christianisme vit fondamentalement d'un geste de rupture, de discontinuité qui s'inscrit dans le rapport de l'homme à son Dieu. Confesser le Seigneur comme Créateur, parler d'une incarnation de Dieu en régime chrétien, revient à reconnaître Dieu dans son altérité radicale : Dieu est irrépressiblement autre et cette reconnaissance apparaît condition de vie sans désertion du corps, et du monde par là même.

Ontologiquement, il n'y a donc aucune familiarité de l'homme avec l'absolu; l'être humain vit d'une irréductible différence[58]. Toute vision dualiste est ainsi récusée pour une inscription de l'homme, dans sa totalité, en pleine épaisseur et opacité. Positivement est ainsi reconnue une place incontournable au réel, au corps, à la contingence..., qui sont le nécessaire à partir de quoi et en quoi l'homme exercera sa liberté.

Liberté d'advenir non à partir de soi, mais à partir d'un autre qui est fondement d'une vie en extériorité. Contre Nietzsche, on dira donc que c'est d'un ailleurs que l'homme naît à lui-même et non du même,

---

[58] Les localisations du thème de l'*imago Dei* dans une partie circonscrite de l'âme vivent, bon an mal an, d'un tel schème (cf. St Thomas et Calvin).

de l'identique qui n'est qu'enfermement morbide, toujours mortifère. En Christ l'être humain est inscrit dans un ordre de la vie, qui ne découle pas d'une auto-assurance, et qui ne requiert nulle auto-affirmation de soi; le chrétien vit d'un don ! du don de Dieu !

En ayant inscrit l'homme *extra se*, on est loin d'avoir tout dit sur son être et la saisie qu'on peut en avoir. Ainsi, faut-il se tourner vers une vision moniste réduisant peu ou prou l'homme au produit d'un déterminisme ou d'une nécessité ? Ou bien est-il préférable de militer pour une vision duelle, préservant une dialectique entre le réflexif de l'homme et son corps ? Refusant de réduire l'homme en éléments simples et figés, nous le dirons inscrit de part en part dans la réalité corporelle. Le corps est l'espace originaire dans lequel il se déploie immédiatement face à son prochain, face au monde et face à Dieu. Toute partition de l'homme devra donc se placer sur cet horizon et avouer son enracinement corporel. Elle devra aussi accorder que l'homme reste à toujours une énigme pour lui- même : toute description de ce qu'il est dans sa complexité n'étant qu'approximation, consciente que l'homme est toujours plus que ce que l'on peut en dire.

Positivement, force nous est donc de constater que l'homme se découvre parfois étranger à son corps, qu'il fait l'expérience d'une dualité en lui-même. Expérimentant la douleur — entre autres —, il se perçoit comme étant son corps — il est affecté — mais il peut rompre cette immédiateté de l'affect et objectiver cette douleur. Inscrit de part en part en corporéité, l'homme est plus que son corps : il est aussi... esprit, réflexion, pensée... On pourra recourir au terme de présence pour qualifier cette "unité originaire" de l'être humain[59]. L'homme n'est donc pas que le produit d'une infrastructure organique seulement, il est présence au monde qui coïncide avec sa corporéité mais qui peut aussi la mettre à distance par la conscience[60].

Vivre comme corps, c'est tout à la fois réaliser une maîtrise de soi-même, qui rend possible une mise en oeuvre du monde, et, tout en même temps, réaliser une résistance, une faille qui rend plus inopérante l'interaction entre la pensée — la volonté — et mon corps. Cette ambivalence de la corporéité doit être soulignée contre un "corporéisme" contemporain[61], sujet à une idéalisation enthousiaste de

---

[59] Cf. F. Chirpaz, *Le corps*, Paris, PUF, 1963, p. 4. Voir aussi son dernier chapitre "Matière et esprit", pp. 100-119.

[60] J. Cl. Piguet, *Penser avec les mots*, Lausanne, Payot, 1983, p. 38.

[61] Cf. J. Brun, *Le retour de Dionysos*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1976.

la réalité corporelle. A la fois liberté et passivité, à la fois acte et être ou possibilité et pesanteur, le corps est le champ où se déploie une histoire que je fais, mais dont je suis aussi victime.

L'homme est inscrit de part en part dans la réalité corporelle, avons-nous dit ! C'est donc que la foi surgit dans le corps, qu'elle y naît et s'y structure. Contre toute réduction injustifiable de la structuration croyante de l'homme, on dira que la foi vient au monde dans la contingence, qu'elle "se constitue en travaillant sur les pulsions et en les modifiant"[62]. Elle ne survient donc nullement au travers d'une adhésion de pure intellectualité, elle est réponse de l'homme total à Dieu, qui prend corps et se déploie dans toute l'épaisseur humaine. Une telle genèse corporelle dit une nativité de la foi qui tient compte de la polymorphie et de la multiplicité des rencontres possibles avec le Dieu de Jésus-Christ. Nullement pure liberté ou pur intellect, il est le Dieu qui survient en pleine pâte humaine et qui se donne dans l'opacité de figures corporelles, comme le pain et le vin de la cène. Dire de Dieu qu'il advient en corporéité, c'est dire de l'homme qu'en rencontrant Dieu, il advient en vraie humanité, structuré en registre de pluralité irrépressible.

"La foi naît dans le corps"[63] et le corps est l'espace d'une expression de la foi, le lieu du langage de celle-ci. Parlé dans et par son corps, l'homme parle aussi son corps, il le met en mouvement et l'anime de la foi. "A travers cet espace de parole, le corps dessine Dieu, il le sécrète"[64]. Le tout de l'homme est ainsi "réquisitionné" pour l'expression de la foi en ce Dieu qui s'est incarné. De par ma relation à mes semblables, au monde et à Dieu, mon corps est appelé à célébrer la réconciliation, don du Seigneur Jésus-Christ. C'est alors que mon vécu corporel dans sa pluralité dira la foi au Dieu duquel je vis (Rm 12, 1ss.).

Partis du pentecôtisme et de l'interpellation qu'il adresse au christianisme quant au rôle accordé au corps, nous avons médité sur l'horizon foncièrement corporel de notre humanité à partir de Nietzsche. Quoique les acceptions du mot corps soient dans les deux cas fort diverses, cette démarche hétéroclite nous a permis de préciser l'enracinement de bout en bout corporel de l'homme; découverte fort moderne qui peut être soumise à dérapage, si l'on ne pense pas

---

[62] H. Bourgeois, "La foi naît dans le corps", *La Maison-Dieu*, 146, 1981, p. 57.

[63] *Ibidem*.

[64] Y. Ledure, *Si Dieu s'efface*, p. 66.

l'homme comme créature, as-sujet-ti à un désir, à une Loi qui structure son être-là. A partir d'une théologie de la création et de l'incarnation, nous avons donc succinctement dégagé un cadre de pertinence pour le corps en régime chrétien. Lorsqu'on a écarté toute méfiance et tout suspiçion à l'égard du corps en foi chrétienne, lorsqu'on a situé l'horizon corporel de l'homme dans la précédence d'une Parole, on n'a pas encore tout dit de cette réalité : il nous faut encore résolument déployer le corps, l'homme, en pneumatologie, là où l'eschatologique est inscrit au coeur de l'humain.

5. UN HOMME À L'ÉGIDE DE L'ESPRIT.

5.1. Pour une pneumatologie forte !

Notre tâche présente est de déployer l'homme, son corps..., dans l'ordre de la rédemption ou de l'eschatologique. Inséré dans le nouvel éon, l'homme doit être pensé à l'égide de l'Esprit, tout comme sa structuration qui fait appel à des registres multiples. En régime chrétien, l'Esprit n'a rien à voir avec quelque chose d'évanescent dont on ne pourrait ou ne saurait que dire. Don de Dieu répandu à la Pentecôte sur tous les croyants[65], le Saint-Esprit a une signification anthropologique fondamentale, on peut même dire qu'il devient une catégorie anthropologique, puisqu'il est le don gracieux qui qualifie l'homme nouveau enté à ce Royaume qui vient. Mettre en avant l'enracinement pneumatologique de l'anthropologie, c'est refuser dès l'abord de penser l'homme uniquement christologiquement — *simul justus et peccator...* —; nous tenons par là à rompre avec une vision du chrétien (!) par trop univoque et réductrice.

Pour preuve des carences d'une anthropologie théologique "inféodée" à la christologie, nous voulons faire appel ici à une évaluation luthérienne des "mouvements charismatiques de renouveau"[66]. Profondément enraciné en bonne théologie luthérienne, l'auteur, Carter Lindberg, stigmatise — avec raison parfois ! — la position "charismatique" à partir de critères uniquement christologiques, comme la justification ou l'extériorité du salut. Chercher une certitude personnelle dans une expérience intérieure ne

---

[65] M. Kocher, "Présupposés d'une pneumatologie charismatique", *Hokhma 22*, 1983, p. 32.

[66] C. Lindberg, *Charismatische Erneuerungsbewegungen und lutherische Tradition*, LWB-Report, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1985.

recèle aucune pertinence puisque toute certitude pour l'homme repose *extra se* uniquement[67]. Le christocentrisme se double de plus d'une radicale condamnation de tout agir humain "qui réside de part en part dans le péché" : toute inscription de l'homme en positivité dans une économie du croire est proscrite[68].

La veine luthérienne d'un tel propos ne fait aucun doute; on se demandera toutefois s'il n'y a pas là quelque chose de foncièrement perverti au vu du vécu néotestamentaire lui-même. Le souci de Lindberg d'insérer toute la foi sous le signe de la *justitia passiva* est compréhensible, mais la radicalité d'une telle inscription souffre d'une pneumatologie inexistante. A trop vouloir lutter contre l'illuminisme on va jusqu'à éteindre tout souffle de l'Esprit ! Cet auteur parle fort bien du Dieu hors de nous (le Père), du Dieu avec nous (le Fils), mais il n'est pas capable de montrer l'"objectivité" du Dieu en nous (l'Esprit Saint). Une telle perception de la connaissance de Dieu est étriquée, elle se montre incapable de rendre compte de la multiplicité des facteurs qui mènent à la foi, alors que le Christ lui-même annonçait le Royaume aussi bien en guérissant les malades et en chassant les démons qu'en proclamant la Parole. Calvin dans la polémique qui l'oppose aux "illuministes", atteste de carences similaires ! La méconnaissance de la subsistance de l'Esprit affaiblit l'auto-communication du Dieu trine[69].

Relancer le débat pneumatologique, dans notre entreprise, est de première importance si l'on veut intégrer positivement tout ce qui fait la richesse du christianisme oral : son expérience de la foi, son vécu corporel. Toute réduction de l'ordre de la connaissance de Dieu au seul fait de la parole proclamée et reçue, ne rend pas compte de la structuration complexe du croyant, pour lequel une vision ou une guérison, une rencontre ou un geste... peut être décisif dans une démarche de foi.

5.2. La subsistance de l'Esprit Saint.

L'horizon à partir duquel nous voulons penser la corporéité est donc résolument trinitaire. Penser un homme à l'égide de l'Esprit exige une interrogation sur la mission propre à l'Esprit et distincte des autres

---

[67] *Ibidem*, p. 47.

[68] *Ibidem*, p. 60.

[69] Cf. M. Kocher, "Le Saint-Esprit, interprète des Ecritures et du croyant", *Hokhma 31*, pp. 33s.

hypostases de la tri-unité divine. Une telle élaboration ne signifie en aucun cas que nous entrions dans une ère de l'Esprit, où toute référence d'ordre christologique serait abolie. En effet ce n'est qu'en cherchant à mieux connaître le Christ que nous pourrons connaître l'Esprit; notre pneumatologie se fera donc en dépendance de l'oeuvre du Fils, mais pas seulement ! Si tel était le cas nous ne ferions que réitérer la faiblesse pneumatologique propre à l'Occident. Nous voulons donc établir l'oeuvre de l'Esprit non seulement en dépendance de celle du Fils, mais aussi en distinction, dans sa fonction spécifique. "L'Esprit n'agit pas seulement par le Fils médiateur mais pour le Fils..."[70].

Une telle démarche renoue avec une veine orientale qui, dans un même temps, est aussi foncièrement biblique. Elle est en rupture avec une réflexion par trop "immanentiste", car elle affirme qu'il n'y a pas d'élaboration trinitaire en théologie chrétienne sans un enracinement fort dans l'économique, c'est-à-dire dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ. La tri-unité divine atteste que Dieu advient dans une histoire commune avec l'homme; un mouvement, une dynamique est inscrite en Dieu même à partir de l'oeuvre du Fils.

Les manières de percevoir l'oeuvre de l'Esprit dans le fait néotestamentaire sont diverses : de l'Esprit comme "puissance de Dieu qui rend capable de parler et d'agir au-delà des capacités humaines"[71] — chez Marc et Matthieu —, à l'Esprit "puissance créatrice du ressuscité"[72] — chez Paul —, toutes ces conceptions se retrouvent dans l'idée que le don de l'Esprit institue une Nouveauté, l'eschatologique gravé au coeur de l'homme. Marque de l'éon nouveau et de l'irruption du Royaume, l'Esprit est perçu chez Jean dans une acception plus spécifique : il est l'agent ou l'acteur de la transmission de la connaissance du Père par le Fils. C'est ce que nous allons montrer maintenant en développant une exégèse biblique sur ce thème.

Excursus biblique : la pneumatologie johannique.

Toute appréhension de l'Esprit chez Jean doit être consciente qu'une vision du temps du salut préside à l'élaboration johannique. Il y a un avant et un après; il y a le temps du Fils et le temps où l'Esprit accompagne ceux qui ont cru au Fils, car, comme le dit Jean 7,39, avant la glorification du Fils, il n'y avait pas encore l'Esprit. Le point vers

---

[70] *Ibidem*, p. 35.

[71] E. Schweizer, in coll., *Le Saint-Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 141.

[72] *Ibidem*, p. 172.

lequel tout converge et à partir duquel tout commence est le départ du Fils vers le Père : sa mort.

La conception de l'Esprit "herméneute" est développée plus particulièrement dans les discours d'adieu. On rencontre dans ces textes cinq *logia* qui ont trait à l'Esprit-Paraclet; de contenu assez homogène ces promesses rendent compte de la spécificité de l'oeuvre de l'Esprit par rapport au Fils. Nous retiendrons deux textes éminemment significatifs :

A) *Jean 14, 25-26* : "Je vous ai dit ces choses alors que je demeurais auprès de vous; mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que moi je vous ai dit"[73].

"Ce texte concentre... (notre) attention sur la nature du rapport mystérieux qui unit l'enseignement de l'Esprit à celui de Jésus"[74]. Jésus a parlé, mais son *lalein* est marqué d'un *oupô*, d'un pas encore qui sera comblé par l'Esprit. L'oeuvre du Christ johannique est inscrite en deux périodes : l'une où Jésus est là immédiatement présent à ces disciples — cette présence n'est pas univoque, elle est sujette à mécompréhensions, à malentendus — , l'autre où, une fois Jésus crucifié, l'Esprit prend le relais de sa présence dans le monde. "L'unité fondamentale de la Révélation est donc affirmée"[75], toutefois, la Révélation du Père effectuée par le Fils serait-elle incomplète ? Nullement, Dieu s'est révélé pleinement en son image — Qui m'a vu, a vu le Père... (Jn 14,9) —, mais le travail de compréhension et d'interprétation de la vie de Jésus opéré par la communauté et par l'évangéliste, est confessé comme oeuvre de l'Esprit. Celui-ci oeuvrera pour l'éveil, l'approfondissement et la fortification de la foi en Jésus; on dira que l'in-tention de la pneumatologie est christologique.

L'Esprit enseignera (*didaxei*) et rappellera (*upomnèsei*) les paroles du Christ; s'agit-il ici de deux offices distincts ? Non, toutefois les nuances sont importantes ! *Didaskein* met l'accent particulièrement sur l'intériorisation de l'enseignement du Christ, et *upomimnèskein* rend compte du fait que l'Esprit donne à l'enseigné une véritable intelligence de l'événement christique. Le *didaskein* intérieur de l'Esprit consiste dans

---

[73] La traduction est de I. De La Potterie, *La vérité dans saint Jean*, Tome 1, Rome, Biblical Institute Press, 1977, p. 361.

[74] *Ibidem*, p. 362.

[75] F. Porsch, *Pneuma und Wort*, Francfort/Main, Joseph Knecht, 1974, p. 257.

l' *upomimnèskein* : il "enseignera" intérieurement aux disciples et aux croyants tout ce que Jésus a dit, mais il le fera en le leur "rappelant" jusqu'à la fin des temps, pour qu'ils en pénètrent progressivement tout le sens à la lumière de la foi et en déploient toutes les richesses"[76]. Le Christ demeure le Révélateur unique, mais l'appropriation de sa Révélation n'est possible pour l'Eglise que par l'action de l'Esprit.

B) *Jean 16, 12-15* : "J'ai encore bien des choses à vous dire, que vous n'êtes pas en état de porter maintenant. Mais quand il sera venu, lui, l'Esprit de la vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière; car il ne dira (rien) de lui-même, mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et il vous dévoilera les choses à venir. Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra, et il vous (le) dévoilera. Tout ce qu'a le Père est à moi; voilà pourquoi je vous ai dit : c'est de mon bien qu'il reçoit, et il vous (le) dévoilera"[77].

Cinquième promesse concernant l'Esprit dans les discours d'adieu, ce *logion* déploie plus précisément que celui que nous venons de traiter, l'Esprit révélant la vérité dans l'économie divine. C'est une synthèse de l'action propre de l'Esprit. Les verbes utilisés par l'auteur pour qualifier cette oeuvre sont fort significatifs :

— *odègein* : ce verbe signifie communément "conduire quelqu'un sur la route, le guider". Il rappelle le Ps 25 (v.5) où le psalmiste suppliait Dieu de le conduire et de l'enseigner. Rattaché à *eis tèn alètheian pasan*, l'*odègein* est ici le propre de l'Esprit. L'Esprit de la vérité conduira les croyants à ce qu'il sait de Jésus, il perpétuera ainsi la Révélation.

— *lalein* (deux fois) : dans les discours d'adieu ce verbe est souvent rapporté à Jésus et il survient à plusieurs reprises dans ce chapitre 16 (v.1, v.25, v.33). Est ainsi marquée la continuité entre le *lalein* de Jésus et celui de l'Esprit; la parole que l'Esprit déploiera sera référée christologiquement.

— *anaggelein* : trois fois répété ce verbe souligne le rythme ternaire de 13c à 15, versets qui se terminent tous par *kai anaggelein umin*. Enraciné dans le vocabulaire apocalyptique, *anaggelein* désigne l'interprétation ou l'explication qui est donnée d'une révélation mystérieuse, d'une vision obscure. On dira donc que l'Esprit dévoile le mystère christique.

---

[76] I. De la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, p. 377.
[77] *Ibidem*, p. 422.

Tous ces verbes viennent renforcer ce que nous disions dans notre exégèse de Jean 14, 25-26. Le rôle de l'Esprit dans la transmission de la connaissance du Fils a de multiples facettes : en 14, le Saint-Esprit enseignait et rappelait; ici il est le guide de l'homme vers la Vérité, il est l'interprète de Jésus permettant aux disciples de le voir (*theôrein*)[78] comme le Fils envoyé du Père. La distance qui sépare les croyants du Christ, ne débouche pas fatalement dans l'obsolescence du message de Jésus, elle est plutôt condition d'une vraie compréhension de l'oeuvre du Fils par l'Esprit. L'Esprit est donc à l'origine de ce témoignage rendu au Fils (*marturein* de 15,26), et il illuminera et révèlera la portée de la vie de Jésus aux disciples qui croient en celui-ci.

La pneumatologie johannique ne s'épuise pas dans les discours d'adieu; elle jalonne en effet l'ensemble de cet évangile. Nous retiendrons encore deux textes qui nous paraissent féconds pour une extension de la fonction propre de l'Esprit. Le premier a trait à ce que l'on pourrait appeler la "Pentecôte" johannique (20, 21-23). Le don de l'Esprit aux croyants a ici une portée "cosmologique"; le singulier *emphusan* donne à penser que ce don pascal doit être mis en relation avec la prime création de l'homme où le Seigneur Dieu lui insuffla l'haleine de vie (Gn 2,7). Le Christ, en soufflant l'Esprit sur les croyants, constitue une nouvelle humanité, suscite une nouvelle création. Au plus intime du monde l'Esprit est le gage du peuple nouveau instauré à la suite de la glorification du Fils auprès du Père.

Sceau de cette humanité nouvelle, l'Esprit est encore plus fondamentalement l'agent, le propagateur de cette vie inaugurée à la Pentecôte. En 6,63, l'évangéliste accole *zôopoioun à pneuma*, il renoue par là avec une veine vétérotestamentaire où la *rouah* du Seigneur est une puissance dynamique, créatrice et transformatrice. Dans notre contexte, l'Esprit rattaché qu'il est en permanence à la Parole — au Christ —, apparaît comme la puissance qui crée cette vie nouvelle qui est confession de Jésus comme le Fils.

Acteur de la transmission de la connaissance du Fils dans les discours d'adieu, signe de la nouvelle création au chapitre 20, force qui vivifie en 6,63, toutes ces qualifications font de l'Esprit l'initiateur et le propagateur de la vie réorientée par la connaissance du Fils.

Cet excursus de pneumatologie johannique met fort en avant l'Esprit comme l'acteur de la transmission de la connaissance du Fils : il parle, il dévoile, il enseigne, il rappelle... ce qui a trait au Fils. Pour

---

[78] *Ibidem*, pp. 348ss.

reprendre une terminologie dogmatique pré-scholastique, on pourra dire que le "Saint-Esprit est le principe de toute connaissance vraie"[79], qu'il maintient et nourrit toute réflexion, toute méditation sur la sainte Trinité. Développer la connaissance de Dieu pneumatologiquement est fort pertinent, toutefois nous ne saurions limiter la tâche de l'Esprit à cette sphère-là uniquement : il nous faut viser plus large si nous entendons penser l'homme et son corps à l'égide de l'Esprit.

En référence au *pneuma zôopoioun* de Jean 6,63, la pneumatologie peut se développer en confessant l'Esprit comme l'agent créateur de la vie nouvelle inaugurée dans et par le Christ. Souffle qui scelle l'unité des disciples (Jn 20), l'Esprit s'empare également de nos individualités pour les orienter vers la recherche du Royaume. Il est Seigneur et il vivifie, il est donc par là l'énergie dynamique de la liberté et de la Nouveauté[80] grâcieuse qui saisit le monde et met en place la nouvelle création. Force d'exécution de Dieu le Père, il est aussi la puissance de l'avenir[81] qui détermine déjà le présent en dynamisant la vie des hommes. En bref, l'Esprit est "aussi bien la force qui rend manifeste que la force recréatrice"[82]; faire de lui l'agent de la vie nouvelle recouvre ces deux aspects-là.

L'Esprit comme acteur de la vie nouvelle inaugurée dans et par le Christ ne voit pas sa subsistance s'épuiser en lui-même. Il est là pour un autre et son oeuvre est donc toujours rapportée au Christ. La vie que crée ou recrée l'Esprit auprès des hommes, est toujours vie du Christ sous le regard du Père-Créateur. L'Esprit est à jamais Esprit du Christ, Esprit de la Vérité.

Cet enracinement christologique de la pneumatologie nous l'avions dégagé déjà en Jean 16,13 à propos du *lalein* de Jésus que perpétue l'Esprit. Le salut *extra nos* n'est pas dépassé par le présence du *Deus in nobis*, mais il est l'objectif qui fonde l'oeuvre de l'Esprit, et ce à partir de quoi celui-ci oeuvre. En résumé, "le Saint-Esprit n'est ni un bouche-trou, ni le dernier refuge d'une argumentation en rupture... il est l'ennemi de la mort... il est vie"[83].

---

[79] Y. Congar, *Je crois en L'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1981, Tome II, p. 280. Voir aussi Tome III, p. 348.

[80] *Ibidem*, Tome II, p. 52.

[81] J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p. 55.

[82] *Ibidem*, p. 82.

[83] K. Blaser, *Esquisse de la dogmatique*, pp. 90s.

5.3. Le corps, temple du Saint-Esprit.

Nous avons dit l'Esprit à l'origine de la vie eschatologique qui traverse le monde; ce mouvement qu'inscrit l'Esprit dans notre réalité humaine nous conduit à connaître Dieu comme le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, et, conjointement, suscite en nous une connaissance de notre vraie humanité. L'oeuvre de l'Esprit dans la création ne conduit pas à une mise en veilleuse de la réalité; elle réalise plutôt notre véritable être-là de créature en en déployant les potentialités les plus cachées. La vie multiforme que l'Esprit suscite est plus forte que la mort, elle jaillit en vie éternelle.

Toute notre existence croyante, toute notre humanité est donc inscrite sous la bannière de l'Esprit qui est le moteur d'une restauration de l'être entier (Tt 3,5). Le corps n'échappe pas à cette emprise, et c'est logiquement que Paul, dans sa polémique avec les Corinthiens, dira que le corps est le temple du Saint-Esprit (1 Co 6,19), lieu où la présence divine est attestée — ou doit l'être — et où elle se manifeste.

L'assertion "le corps est le temple du Saint-Esprit" ressortit à un contexte bien particulier. On connaît la diatribe à propos de la liberté, qui sévit dans la communauté corinthienne. Le slogan "Tout est permis", qu'il soit de Paul ou des Corinthiens, rend convenablement la proclamation paulinienne de l'Evangile. Là où le bât blesse, et où Paul reprendra constamment les Corinthiens, c'est quand, sous prétexte de liberté chrétienne, on en vient à justifier la licence et les rapports sexuels avec les prostituées.

En reprenant la formule *naos tou agiou pneumatos*[84] pour l'appliquer à la corporéité, Paul ne se contente pas de stigmatiser ponctuellement un comportement déviant, il dit aussi que, fondamentalement, le corps est le lieu où Jésus-Christ doit être honoré. La corporéité est l'espace où s'atteste notre appartenance, où se dit la seigneurie de la chair ou de l'Esprit. Il s'agit là d'une orientation générale donnée à l'existence humaine : l'Esprit met en place la nouvelle création et le corps, comme le monde, est partie intégrante de cette institution; il a à instaurer la vie nouvelle en son sein, vie qui est expression de son appartenance.

Par delà ce corps où se dit une présence, où l'éthique est inscrite aux avant-postes, le corps-temple est aussi un espace qui reçoit, qui réalise et qui vit d'une présence, celle de l'Esprit. Avant même d'être revendiqué comme lieu d'une "habitation éthique", l'homme, son

---

[84] Paul l'avait utilisée précèdemment pour qualifier la communauté (1 Co 3,16).

corps, fait l'expérience de cette action directe du Dieu vivant qui se communique lui-même[85]. Moments marqués du sceau de la plénitude, de telles expériences de cette présence ineffable font de nos corps, de nous-mêmes, des êtres qui rayonnent de ce soleil incréé...

Mettre l'accent sur l'oeuvre de l'Esprit *in nobis*, ne signifie nullement que nous réduisions la réalité incréée à une énergie créée. En effet pour penser cette action secrète et mystérieuse de l'Esprit Saint dans le monde, on aura recours à un penser en termes de médiations[86]. L'activité de l'Esprit dans le monde et en nous sera dite médiatisée dans le créé, elle sera ce surplus gracieux et non nécessaire qui oriente une manifestation créée vers la glorification du Père par le Fils. Parler en termes de médiations de l'oeuvre de l'Esprit, c'est confesser tout à la fois l'altérité radicale du Saint-Esprit et son intervention gracieuse qui dynamise le créé.

Les médiations que l'Esprit emprunte — les dons, les charismes, nos vies... — seront donc scellées d'un incognito, marquées d'une ambivalence. Toute univocité d'une manifestation de l'Esprit sera récusée, on dira plutôt que les médiations sont en appel de discernement. On cherchera à cerner la finalité d'une manifestation, et si cette finalité concourt à la glorification du Christ, on pourra dire cette manifestation inspirée ! "Nous ne pouvons qu'exister dans cette ambiguïté et dans cette insécurité, tout en vivant de la certitude que c'est précisément l'Esprit qui conduit vers la vérité et qu'il ne nous laisse pas sans témoignages"[87].

Notre corporéité dans sa texture complexe peut devenir, est appelée à être médiation où survient gracieusement la vie qui transforme en création nouvelle. A l'image du Temple de Jérusalem, nos corps sont des lieux où Dieu peut manifester sa gloire, des espaces où Il peut être rencontré. Toute connaissance de Dieu aboutissant à une meilleure connaissance de soi-même, on dira que l'Esprit déploie les potentialités humaines au travers desquelles il advient. Médiatisés par l'Esprit, nos corps sont alors dans la création des signes épiphaniques de la grandeur divine, des témoignages du et au Dieu vivant !

---

[85] Cf. H. Mühlen, "L'expérience chrétienne de l'Esprit", in coll., *L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit*, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 47-49.

[86] M. Kocher, "Présupposés d'une pneumatologie", Hokhma 24 pp. 9-32.

[87] K. Blaser, *Esquisse de la dogmatique*, p. 88.

5.4. L'humain épiphanique

La foi chrétienne pense Dieu en termes d'altérité irrépressible, de discontinuité insurmontable... Elle confère par ailleurs une forte positivité au réel, espace dans lequel l'être humain a à déployer sa liberté. Inscrit dans un ordre de création, l'homme s'ébat dans un espace de bout en bout corporel, c'est là son enracinement et sa réalité profonde. Cependant le Dieu-Père ne reste pas confiné dans son altérité, il se révèle par son Fils, et, tant par lui que par son Esprit, il entre en relation avec le monde.

L'Esprit, don du Père par le Fils, est le propagateur de cette vie nouvelle au coeur du monde; il s'empare de nos corps, de nos vies et les ente sur ce tronc qu'est le Royaume qui vient, afin qu'elles manifestent la vie de celui-ci. Réalités épiphaniques, nos corps sont donc traversés et vivifiés par cette présence divine; ils rendent visible leur appartenance au nouvel éon à la suite de l'"épiphanie visible de l'image invisible[88]" : Jésus-Christ.

En effet le Christ est le chef d'oeuvre de l'Esprit qui vivifie, il est la médiation des médiations dans le créé. Image épiphanique du Père, il est le seul et l'unique, puisqu'identique à son modèle : il est le Fils. Toutefois comme toute médiation, il est marqué d'un incognito. Comme toute médiation, il ressortit donc à un ordre de confession : on dira qu'il n'y a pas d'adéquation immédiate entre Jésus et le Christ.

Image épiphanique du Père, le Christ est aussi épiphanie de l'homme. "Voici l'homme" ! En lui survient une assomption de l'homme, la figure du vrai homme. Conjointement avec la Révélation du Père, Jésus-Christ fait de l'humain son frère et répond à la question : "Qu'est-ce que l'homme ?" C'est lui la figure du vrai homme, il est précédé et structuré par le Père (il accomplit la Loi), il est limité (il est né d'une femme, il embrasse le réel sans faux-fuyant...), il est dépendant (il invoque le Père et vit la communauté...). Par l'incarnation du Fils, le Père dit l'homme; à l'origine de la Loi qui condamnait, il y donne la réponse : son Fils. "La corporéité est donc la fin des oeuvres de Dieu"[89]; l'apothéose de la révélation, c'est l'incarnation, l'espace où Dieu le Père dit l'humanité réalisée de toujours en la figure du Fils.

---

[88] Cf. M. J. Baudinet, "L'incarnation, l'image, la voix", *L'Esprit*, (n° 9 sur le corps), 1982, pp. 188ss.

[89] "Die Leiblichkeït ist das Ende der Werke Gottes"; cette phrase est de F. C. Oetinger (1702-1782). Une étude de sa provenance et de son utilisation a été effectuée par M. Krieg in M. Krieg, H. Weder, *Leiblichkeit*, pp. 51-59.

Le Christ dans l'assomption de l'homme qu'il présente, a normé l'épiphanie. Il offre en sa personne un cadre de pertinence aux médiations. Sa vie sera donc exemplairement à méditer afin d'y découvrir les ressorts de la vraie humanité, de cette vie faite amour jusqu'à la mort.

A l'exemple de son maître et mû par l'Esprit qui vivifie, le croyant rendra visible le Dieu qui le fonde, il réalisera sa présence au plus intime de lui-même. Tout son être, toutes ses actions sont invitées à réfléchir cette lumière originelle, rendant par là visible la présence de Dieu au coeur du créé, toujours opacifiant.

Par cette mise en oeuvre épiphanique, le croyant se découvrira dans le même temps véritablement homme, transpercé qu'il est par l'Esprit qui suscite en lui la vie nouvelle. L'épiphanie du divin en l'homme transfigure son être-là, il est restitué ainsi à son statut de créature et se découvre libre dans son humanité restaurée.

Parler de l'humain comme épiphanique, c'est confesser que l'Esprit oeuvre dans le monde et que tout ce qui nous fait humains, est appelé gracieusement et secrètement à être transfiguré et à manifester la vie qu'injecte en nous l'Esprit.

6. OUVERTURE

Dans la première partie de notre travail, nous avions précisé l'interpellation que le christianisme oral —le pentecôtisme — adressait à la chrétienté traditionnelle en Occident. Cette interpellation résidait dans un vécu de la foi particulièrement bien incarné dans certaines cultures et couches de la population. Nous avions vu aussi que le corps jouait un rôle prépondérant dans la saisie du salut et dans le vécu de la foi.

Notre parcours philosophique, biblique et théologique nous a attesté la pertinence d'une telle incarnation de la foi. Face à un christianisme occidental en mal de corps, le pentecôtisme peut redonner une certaine consistance au vécu de la foi; il encourage les théologiens à renouer avec une vision globale de l'homme et à ne pas rechigner devant une proclamation évangélique polymorphe, intégrant toutes les dimensions de notre humanité : le geste, les sentiments, le goût, l'odorat... Dans l'ordre de la connaissance de Dieu en effet, toutes ces réalités-là sont pertinentes, elles interviennent dans la structuration de l'existence croyante.

L'enjeu de ce débat est fondamental, comme le rappelle souvent W. J. Hollenweger,il en va du dialogue entre chrétiens du Nord et du Sud. D'autant plus que cette distinction Nord-Sud trouve un nouveau lieu de pertinence dans nos grandes cités européennes, où voit le jour un foisonnement de communautés chrétiennes dont l'un des ferments unificateurs est la même identité ethnique et culturelle.

Peu aptes et peu armées pour relever le défi de l'interculturalité, nos communautés chrétiennes traditionnelles sont de plus en plus appelées à entrer en relation avec ces églises qui sortent de l'ombre. Un rapprochement ne pourra s'opérer que si nos pasteurs et théologiens occidentaux ont appris pour franchir ces béances à relativiser ce qui n'est, dans leur manière de vivre et de penser la foi, que prégnance culturelle et non vérité évangélique. L'ouverture et l'accueil de l'autre dans sa différence, c'est là un défi qu'il importe de relever.

Par delà cette question, il y va dans notre travail d'une redécouverte de la pertinence de la pneumatologie en anthropologie théologique. Penser l'homme à l'égide de l'Esprit permet une valorisation de l'homme total traversé par l'énergie vivifiante de Dieu, alors que notre tradition théologique a mis l'accent sur un homme conçu christologiquement, avec une sympathie particulière pour les perspectives qui se dégagent d'un homme en croix, d'un corps crucifié. Sans dénigrer sommairement une telle approche, il importe que nous la dépassions, en nous ouvrant résolument à un penser trinitaire de l'homme, créé par le Père, jugé en Christ et vivifié par l'Esprit.

Hokhma 38/1988, pp. 83-84.

PERE, J'AI TANT DE CHOSES À TE DIRE...[1]

Il avait depuis longtemps cessé de prier. C'était venu lentement, insidieusement, insensiblement, comme une habitude que l'on perd, comme une habitude à l'envers.

Enfant on lui avait dit, il s'en souvenait encore avec la même crainte qu'alors mais un sourire en plus, on lui avait dit que la prière, c'est la respiration de l'âme. Oui, il s'en souvenait. Sur le moment, il avait arrêté de respirer, pour voir. Et il avait pris peur.

Avec le temps, sa prière, au début fervente, était devenue répétitive, jusqu'à l'essoufflement parfois. Mais comme la vie de son âme en dépendait... C'était il y a longtemps déjà. Son âme semblait morte maintenant. Morte d'asphyxie. A force de respirer toujours le même air, elle s'était endormie. A toujours fermer les fenêtres — le froid, vous comprenez —, à toujours fermer les portes pour que rien ne trouble une respiration affaiblie... Ne souffrant pas d'être dérangée, n'écoutant qu'elle-même, la prière s'était éteinte. Dans la solitude et l'inaction.

Aujourd'hui il ne priait plus. Bien sûr, Dieu existait encore, mais comme un inconnu — vous savez, il y a si longtemps, on ne se connaît plus, on n'aurait plus rien à se dire — Dieu existait bien sûr, mais il ne le dérangeait plus.

---

[1] Texte paru précédemment dans *Semailles et Moissons*, n° 3 / mars 1988, p. 3.

Pourtant il ne l'ignorait pas . De temps à autre, il levait les yeux vers le ciel tandis que ses lèvres murmuraient : "Si seulement". Mais l'effort lui semblait démesuré, extrême.

Sa méditation fut brusquement interrompue. "Maudit téléphone qui vous arrache à vous-même", grommela-t-il. Il prit le combiné et ne reconnut pas la voix. Du moins pas immédiatement. Elle semblait venir d'ailleurs, la voix.

Aux premiers mots échangés, une bouffée de couleurs envahit sa poitrine. Un flot de souvenirs, de larmes, d'odeurs, de rires et de voix enfantines. La voix, changée, mûrie, à l'autre bout du fil, l'appelait angoissée, comme aux jours d'autrefois, quand les nuits étaient peuplées de fantômes innombrables : "Papa, papa, tu es là ?" Bien sûr qu'il était là. Tant d'années passées sans le son de sa voix. Les mots s'étranglaient au fond de la gorge. Tant de choses à dire et ce fil fragile pour tout contenir.

Et puis soudain la colère était montée, donnant à ses mots une aisance retrouvée : "Mais enfin, pourquoi as-tu attendu, il y a si longtemps... ?"

Un instant muette, la voix paraissait soulagée par la vive réaction. "Je pensais, papa, je pensais que l'on n'avait plus rien à se dire. Autrefois quand je parlais, tu semblais ne rien entendre, et peut-être que moi je ne voulais pas attendre. Et quand tu parlais, je ne comprenais pas, ou ne voulais pas comprendre. Maintenant, c'est différent, je crois que j'ai besoin de toi, papa, autrement".

Le dialogue avait duré encore. On s'était promis de se revoir. Puis il avait raccroché. La journée s'était transformée, une voix l'accompagnait de sa présence.

Vers le soir il avait risqué un pas dehors. La pluie avait cessé. Maintenant la masse des nuages s'était démembrée, immense vitrail percé des ors du soir. L'oeil se perdait dans l'azur que laissaient échapper les taches sombres. Et les lèvres avaient murmuré : "Père, j'ai tant de choses à te dire et tant à entendre". La poitrine s'était gonflée, une respiration nouvelle reprenait, libre.

L'appelait-il Père avant ? Il n'en avait plus le souvenir.

Bernard Bolay,
pasteur, Presinge

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 88	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMERO			
étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE :
REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712-6 HOKHMA

BELGIQUE :
J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE :
Pierre Gardien
50, rue Louis-Blériot
COULOUNIEIX-CHAMIERS
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA ne doit pas figurer sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA

un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scie
dans la cr
du seul sa